



199

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

الفكر الشرقي القديم

تأليف: جون كولر

ترجمة: كامل يوسف حسين

مراجعة: د. إمام عبدالفتاح إمام



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

199

الفكر الشرقي القديم

تأليف: جون كولر

ترجمة: كامل يوسف حسين

مراجعة: د. إمام عبدالفتاح إمام



المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

المحتوى

المحتوى المحتوى المحتوى المحتوى

مقدمه المراجع

إذا كانت نشأة الفلسفة، قد صارت منذ عصور بعيدة، مشكلة بين المشكلات التي تدرسها الفلسفة، في محاولة للإجابة عن السؤال: أين نشأت؟ عند اليونان أو في بلاد الشرق القديم؟ فقد انقسم الباحثون حيالها فريقين: الأول يؤيد النشأة في بلاد اليونان، ويرى أن الشرقي لم يكن سوى فكر لاهوتي من ألفه إلى يائه! أما الآخر فقد رأى أن هناك فلسفة شرقية خاصة ترتبط بالدين أحيانا وتنفصل عنه أحيانا أخرى.

ولقد كان أرسطو أول من ردها إلى بلاد اليونان، عندما ذهب إلى أن «طاليس هو مؤسس ذلك الضرب من التفلسف» - يقصد الفلسفة الطبيعية، وهكذا جعل الفلسفة تبدأ بالمدرسة الملطية - طاليس ومدرسته - في القرن السادس قبل الميلاد(*) - في حين أن ديوجنيس اللايرتي، أول من أشار إلى أن الفلسفة نشأت عند الشرقيين القدماء(2*).

وهكذا ظهر رأيان متعارضان، انعقدت السيادة للرأي الأول طوال العصور القديمة، والعصور الوسيطة، واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين - من أرسطو في القرن الرابع ق.م. حتى برتراند رسل في القرن الحالي! - ثم ظهرت بحوث جديدة كشفت عن حضارات مزدهرة،

(*) Aristole: Metaphysics, 983-B-20

(2*) Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers, volume I, P.3, Trans. by R.D. Hicks

وأفكار جديدة تقترب من ميتافيزيقا الفكر الغربي، مما غير الفكرة القديمة التي غلّبت الفكر الديني في حضارات الشرق.

وإذا كانت سلسلة «عالم المعرفة» قد قدمت ديانات الشرق القديم في بعض فصول كتاب «المعتقدات الدينية لدى الشعوب» ـ العدد 173 ـ الذي عرض لألوان شتى من الديانات القديمة في الشرق والغرب على السواء، فإن الكتاب الحالي يكمل صورة الفكر الشرقي عندما يعرض هذه المرة فلسفاته، ومن هنا كانا أشبه بكفيّ القفاز كل منهما يكمل الآخر على نحو ضروري.

هاهنا ينتصر المؤلف «جون كولر» للرأي الثاني الذي يرى أن هناك فلسفات شرقية لا تقل في عمقها ودقتها وأصالتها عن فلسفات الغرب. وهو يقول إنه كتب الكتاب وفي ذهنه غايتان:

الأولى مساعدة القارىء على فهم العقل الآسيوي.

والثانية: تعريفه بالمشكلات الأساسية في الفلسفة الشرقية.

وهو يدعونا إلى أن نفهم هذه الفلسفة على نحو ما فهمها أصحابها، بمعنى ألا نحاول أن نفرض عليها مفاهيم جاهزة مستمدة من الفلسفة الغربية. إن علينا، كما يقول، أن ندرس الفلسفة الشرقية في إطار معاييرها الخاصة.

ويذهب «كولر» إلى أن فلاسفة الغرب يتهمون، في بعض الأحيان، بأنهم يعيشون في أبراج عاجية، عندما يعكفون على مفاهيم مجردة بعيدة عن أرض الواقع، ويكتفون بتركيز اهتمامهم فيها، متجاهلين المسائل الكبرى المتعلقة بالحياة. أما فلاسفة الشرق فهم، في رأيه، قد تجنبوا هذه التهمة عندما استمر التواصل بينهم وبين مسائل الحياة، عائدين بصفة مستمرة إلى محك التجربة الإنسانية.

لكن ذلك لا يعني أن فلاسفة الشرق قد ركزوا فلسفاتهم ومذاهبهم على مشكلات السلوك البشري والقيم الأخلاقية وحدها، فنحن نجد عند كثيرين منهم اهتماما بمشكلات ميتافيزيقية أساسية: فهناك مدرسة ترى أن الذات أو النفس جوهر قائم بذاته، بل وتنظر إلى الواقع نفسه من هذا المنظور، في حين تنكر مدارس أخرى فكرة الجوهر وتعتبرها مجرد «وهم» لا أساس له! وهناك مدارس تؤمن بأن الواقع مؤلف من عدد هائل من العناصر

النهائية، وهي التي يسميها بـ «الواقعية التعددية»، ثم تأتي مدرسة أخرى تفند هذه «الواقعية التعددية»، وترى أنها تنطوي على تناقض ذاتي، لأن الواقع هو مجرد «خواء».

هناك مدارس، إذن، ترفض «الجوهر» و«الهوية» والدوام أو الثبات، وترى أن هوية الأشياء ودوامها مسألة وهمية. ومن ثم فإن رؤية الواقع من خلال منظور الجوهر هي زعم باطل لا أساس له، لأن الأشياء لا تكف عن الظهور والاختفاء، فلا هوية دائمة بين الأشياء، بل عناصر تنشأ وتتفرق، وتتوقف وتظهر وتختفي على نحو مستمر.

وإذا كانت هناك مدارس واقعية Realism، فإن هناك أيضا مدارس مثالية Idealism، بل «مثالية ذاتية» تغالي في مثاليتها حتى ترى أن «لا شيء موجود ما لم يكن مدركا في الوعي». فكيف يمكن لك أن تقول: «هذا لون أزرق» ما لم يقع في خبرة وعي ما..؟! إنه لا يمكن التمييز بين اللون الأزرق نفسه وبين الوعي به، فهما شيء واحد، أو قل «إن وجود الشيء يعني إدراكه»؛ مما يذكرنا بعبارة الفيلسوف الإيرلندي جورج باركلي الشهيرة G. BerKeley (1685 ـ 1753) الذي رفض أن تكون للأشياء المادية وجود مستقل عن الذهن المدرك!

وهناك مدرسة «التاو.. Tao» الشهيرة التي تجعل المبدأ الأول المطلق لكل شيء وجودا لا سمة له ولا خواص، ولا تعيّن ولا تحديد، لكن الوجود الذي يخلو تماما من كل سمة هو «العدم»، وهكذا نجد أن البداية التي كانت وجودا خالصا قد تحولت إلى عدم خالص. وذلك هو أول مثلث في المنطق الهيجلي إذا أضفنا الصيرورة!

وتستمر هذه المدرسة في منحاها الهيجلي الواضح (وإن كانت سابقة على الهيجلية بقرون طويلة) لتخبرنا أن الأضداد يتحول بعضها إلى بعض، فعندما يصل شيء ما، وهو يسير في اتجاه معين، إلى حده الأقصى، فإنه يعكس اتجاهه، ويعود إلى الاتجاه الآخر. وينطبق هذا المبدأ على عالم المادة والروح على حد سواء. فعندما تغدو الدنيا باردة للغاية، فلابد أن نتوقع أن عكسا للأمور سوف يقع بحيث يبدأ الدفء في القدوم، وعندما يتفاقم الحر، يبدأ في الانعدام ويظهر البرد، وهذا هو طريق الطبيعة على نحو ما نراه في تعاقب الفصول. كذلك عندما تكون هناك حياة. يكون هناك موت،

وعندما يكون هناك موت تكون هناك حياة. وقل مثل ذلك في الأمور الروحية: فعندما يغدو شخص شديد الكبرياء والغرور فإن الفضيحة والذل يعقبان... إلخ. مما يذكرك بالجدلي الهيجلي الذي يسري في الكون كله، بل إن بعض الأفكار هنا شديدة الشبه بما كان يقوله هيجل «الغرور يسبق الانهيار» و«سرعان ما تفل السكين الحادة» و«المفرط في الخداع والحيلة يخدع نفسه» و«الحزن العميق يعبر عن نفسه بابتسامة!».

وباختصار فإن القارىء خلال صفحات هذا الكتاب سوف يلتقي بالفلسفات المثالية والواقعية والمادية والروحية، والواحدية والتعددية.. كما سيلتقي بالنزعة العدمية، واللا أدرية، ومذهب الشك الفلسفي.. إلخ، فضلا عن مناقشات مستفيضة لمفاهيم فلسفية أساسية: كالجزئي والكلي والفردي، والصيرورة والوجود والعدم، والدوام والثبات، والهوية، والمطلق، والنسبي والمشروط، والذات العارفة، والموضوع المعروف، والسببية، والاعتماد المتبادل والتأثير والتأثر، كما سيجد مناقشات لطرق المعرفة الممكنة أو ما يسمى بنظرية المعرفة، وآراء منوعة حول المنطق.. إلخ، مما يؤكد لك أن العقل الآسيوي لا يقل عمقا وأصالة عن العقل الغربي - إذا صح أن كانت هناك مثل هذه القسمة للعقل البشري! كما يؤكد لك أيضا خطأ القسمة التي كان يقول بها فارنجتون Farrington, B. من أن «المفكر إذا ظهر في الغرب كان فيلسوفا وإذا ظهر في الشرق كان نبياً!». فسوف نجد في هذا الكتاب عددا من المفكرين الفلاسفة أصحاب مذاهب فلسفية، بل وميتافيزيقية، دون أن يكونوا أنبياء على الإطلاق!

والله نسأل أن يهدينا جميعا سبيل الرشاد

إمام عبدالفتاح إمام

تصدير

خلال السنوات الأربع عشرة التي انقضت منذ إصدار الطبعة الأول من هذا الكتاب، تلقيتُ تعليقات عديدة من قراء يقترحون فيها إجراء تغييرات في طبعة جديدة منه، ويسعدني أن تتاح لي هذه الفرصة لتنقيح الكتاب، وأود أن أعرب عن امتناني للاقتراحات التي تلقيتُها وشكلت عونا لي، وقد تم إدراج معظمها في هذه الطبعة الثاني. فقدأضيف فصل جديد بعنوان «تطورات التأليه: فيشنو، شيفا، وكالي» استجابة لاقتراحات عديدة بإدراج مادة جديدة تفسر الفلسفة الهندوسية. وأُضيف قدر من المادة الجديدة لا بأس بها إلى الفصل الثالث، لتوضيح السمات الرئيسية لفكر الفيدا، وأدرج في الفصل الخامس إيضاح أكثر استفاضة لليوجا. وأضفتُ في الفصل التاسع قسماً يتناول فلسفة غاندي، وأعيدت كتابة الفصل الخاص «بالزن» لتقديم معنى أفضل لفكر «الزن» وممارسته. وفي القسم الثالث قمتُ بتنقيح الفصول التي كُتبت عن «الكونفوشسية» و «الطاوية» و «الكونفوشسية الجديدة»، وتم توسيع نطاق الفصل الأخير ليشمل فكر «كانج يو - وي» ، و «تشانج تونج - سون»، و «هسيونج شيه - لاي»، و«فونج يو - لانج»، جنباً إلى جنب مع فكر «ماوتسي تونج».

والأسباب التي دفعتني إلى تنقيح الكتاب هي ذاتها التي حدتني أصلاً لتأليفه: مساعدة القراء على فهم العقل الآسيوي، وإدراك الكيفية التي تم

بها بحث المسائل الفلسفية في التراث الشرقي الرئيسي. ويظل اقتناعي أقوى مما كان عليه بأن من أكثر المهام التي يواجهها كل منّا إلحاحاً بناء صرح فلسفة للحياة تعكس حكمة تراث الشرق والغرب على حد سواء. ولئن قُدّر لهذه الطبعة الجديدة أن تُساعد القارىء بأي شكل من الأشكال على بناء مثل هذه الفلسفة الخاصة، فذلك خير جزاء لما بذلت من جهد.

وإني لأنتهز هذه الفرصة للإعراب عن شكري لكل مَنْ ساهم في هذا الكتاب، وقد حفزني طلابي وزملائي في معهد رنسلير على بذل قُصارى جُهدي، وساعدتني تعقيبات مِن القراء على رؤية قضايا مختلفة على نحو أكثر وضوحاً، وأفضتْ بي إلى إدخال العديد من التغييرات الماثلة في هذه الطبعة الجديدة، وإنني مدينٌ بالكثير لأساتذتي، وبصفة خاصة «شري كريشنا ساكسينا»، وتشارلز أ. مور»، و «كينيث إينادا»، و «تشونج - ينج تشينج»، حتى أنه لايسعني إلا أن آمل في الوفاء به من خلال تدريسي للآخرين بدوري. أما الدين الأكبر الذي يُطوق عنقي فهو لزوجتي باتريشيا، فقد كان حُبها وتشجيعها على امتداد السنوات سنداً لإثراء حياتي، ودون وقوفها بجانبي ما كانت لتواتيني الشجاعة ولا تتاح لي القوة لتأليف هذا الكتاب وتنقيحه. وقد أغنى ابنانا جون توماس وكريستي حياتنا، وإنني لآمل أن يساعد هذا الكتاب في إغناء حياتهما.

جون كولر
تروي. نيويورك
24 يونيو 1984

تم تأليف هذا الكتاب مع الأخذ في الاعتبار هدفين أساسيين، أولهما أنه قد قُصِد به جعل الوصول إلى فهم الفكر والحياة الشرقيين وتقديرهما أمراً ممكنا. وثانيهما أنه أُريد به الأخذ بيد القارىء في الاقتراب من بعض المشكلات الأساسية والمميزة في الفلسفة على نحو ما ينظر إليها في التراث الشرقي، ولقد تم ذلك من خلال محاولة لتمكين القارىء من تفهم الردود المطروحة على الأسئلة الأساسية في الحياة. وفي اعتقادي أن تراث الفلسفة الشرقية لا يَقِل قيمة ولا أهمية عن تراث الفلسفة الغربية. أما الزعم بأنه لا يمكن الأخذ بيد شخص ما إلى رحاب الفلسفة إلا من خلال دراسة كبار المفكرين والمشكلات الرئيسية في التراث الغربي، فهو افتراض ضيق الأفق على نحو بالغ الوضوح، حتى أن المرء ليعجب من أنه استمر قائما دونما تصد له بصورة كاملة تقريباً.

ويُنظر في الغرب إلى الفلسفة، عادة، من خلال فلاسفة العالم الغربي التقليديين، ولكن ليست هناك ميزة خاصة في فهم طبيعة الفلسفة والمشكلات الفلسفية، أن ندرس فلاسفة تصادف أنهم عاشوا في نصف الكرة الغربي، فالموقع الجغرافي لا أهمية له هنا. وهناك بالطبع، ميزة في دراسة الفلاسفة الغربيين، إذا لم يكن الهدف مقتصرا على فهم طبيعة النشاط الفلسفي، والاقتراب من مواقف فلسفية معينة فحسب، وإنما فهم استخدام التراث

الفلسفي كوسيلة لاستيعاب تلك الأفكار التي شكلت الوضع الراهن للإنسان في نصف الكرة الغربي، ولكن هناك، للسبب نفسه، ميزة في دراسة الفلاسفة الشرقيين، ذلك أنه بالإضافة إلى تعرف المرء على طبيعة الفلسفة، فإنه يكتسب كذلك فهما للوضع الراهن للإنسان في الشرق.

ولسوف يجد القارىء، الذي اعتاد قراءة الفلسفة الغربية وحدها، أن من المغري أن يصنف جانبا من المادة المدرجة في هذا الكتاب على أنها تنتمي إلى الدين، أو علم النفس، أو حتى قواعد السلوك، وقد يحذف مجالات معينة من النقاش (ومعها ما تبقى) باعتبارها «غير فلسفية». ولكن لماذا نفرض التعريفات الغربية على الشرق؟ لم يقُم أحد، على قدر علمي، بالبرهنة على تفوق المفاهيم الغربية للفسفة على نظيراتها الشرقية. وإلى أنْ يتمَ القيام بذلك (إذا كان ذلك ممكناً حقاً) فإن الفكر الشرقي ينبغي أنْ تتمَ دراسته في إطار معاييره الخاصة. والأسئلة المهمة المتعلقة بالحياة ليست مختلفة بالنسبة للشرق عنها بالنسبة للغرب. وأسئلة من قبيل: ما الإنسان؟ ما هي طبيعة الكون الذي يحيا فيه الإنسان؟ فيم تتمثل الحياة الفلسفية؟ وكيف يتأتى لنا أن نعرف أن الدعاوى التي ندعيها عن طبيعة الإنسان والكون والحياة الطبيعية هي دعاوى حقيقية؟ هذه الأسئلة هي أسئلة فلسفية أساسية مشتركة بين البشر جميعاً، على امتداد العالم، لأنها تثور حينما وحيثما يتأمل الإنسان في تجربته. وتثور هذه الأسئلة، بالطبع، في سياقات مختلفة، وتتخذ أشكالا متباينة، بالنسبة لأناس يعيشون في أزمان مختلفة، وأماكن شتى، وقد تختلف الإجابات فيما بينها اختلافاً كبيراً. ولكن تلك مشكلات الإنسان باعتباره إنساناً، تنشأ من الفضول المواكب لطبيعته الواعية بذاتها والإلحاح الفطري لتحسين ظروف وجوده، وما من موجود بشري يمكن أن يحيا دون أنْ يمعنَ النظر فيها. وليس المهمُ أنْ نجيبَ، أو لا نجيب، عنْ هذه الأسئلة بل ما إذا كانت الردودُ ستكون صريحة ومدروسة، وقوية الحجة، أو مطمورة، ومفترضة، وضمنية في الأعمال التي تشكل تاريخ شخص بعينه. واستناداً إلى الافتراض السهل القائل بأنْ فهم هذه الأسئلة على نحو ما طرحها الفلاسفة، وتحليل الإجابات التي قدموها من شأنه أن يساعد الشخص على أنْ يتفهمَ الإجابات التي يقدمها في معرض الرد على هذه الأسئلة وأن يقومها بشكل أفضل. استناداً

إلى هذا الافتراض يبدو جليا أنه من المهم معرفة الأشكال والسياق الخاصة بالأسئلة الفلسفية الأساسية والرد عليها، لا على نحو ما تبدت في التراث الغربي فحسب، وإنما على نحو ما تجلّت في تراث الإنسان الفلسفي بأسره. وتمس الحاجة إلى هذه المعرفة لإغناء الخيال باستبصارات حول تجربة جديرة بالموجود البشري. وتجاهل التراث الفلسفي لغالبية البشر، وبالتالي حرمان المرء لذاته من الرؤى والمعرفة التي تمس إليها حاجته لبناء صرح فلسفي لحياة يرضى عنها، هو يقيناً أمرٌ مُتسم بالرعونة، ولا مبرر له.

إنني أعتقد أنّ حاجة الفرد إلى أن يبني لنفسه فلسفة للحياة يُعَد أمراً لا مندوحة عنه في عصرِنا، ومِنّ هنا فقد بَذلتُ قُصارى جهدي لكي أضعَ بين يدي القارىء العادي بعضاً من استبصارات الفلاسفة الشرقيين، ولا يقتضي فهم هذه الأفكار أي إلمام سابق بالفلسفة بمعناها المتخصص. فالمفاهيم والنظريات الفلسفية تضرب بجذورها، على نحو شامل، في التجارب الإنسانية العادية، وتعتمد في تبريرها، ومعناها، على هذه التجارب المألوفة للجميع. وهكذا فإن من الممكن، من خلال تتبع التأملات المناسبة في الجوانب المختلفة للتجربة، أنّ نوضح الكيفية التي تطور بها مفهوم معين أو نظرية بعينها، ونبين معناه، وكيف يُمكن تبريره. وكتابنا الحالي لا يفترض أي إلمام مسبق بالفلسفة، وإنما يتعين أن يكون هو ذاته مقدمة لها.

هذه الأفكار تتدرج ضمن التأملات التي أفضت إلى هذه المحاولة لكتابة مقدمة للفلسفة الشرقية. وليس هناك شك في أننا نعرض وجودنا ذاته للخطر، في عصرِنا هذا، بالسماح لأنفسنا بأن نظلَ على جهلٍ بنصفِ العالمِ على الأقل. ولم يحدثْ مِن قبل قط أنّ كانت الحاجة أعظم مما هي الآن إلى الوصول إلى فهمٍ لشعوبِ العالمِ كافة. ومِنّ هنا فإنه بناء على افتراض أنه لفهم ما قام به شعب ما، وما يحتمل أن يقومَ به، مِنّ الضروري فهم مواقف أبناء هذا الشعب الأساسية، تجاه الحياة، على نحو ما انعكست في وجهات نظرهم، فإن مِن الأمور الملحةِ أنّ تتمَ دراسة فلسفة الشرق وفهمها. وهكذا فإن الوظيفتين اللتين قصد بهذا الكتاب الاضطلاع بهما ـ الوصول بالقارىء إلى فهم العقل الآسيوي والإشارة إلى الطرق المختلفة التي جرى بها تدبر الأسئلة الفلسفية الأساسية في الشرق ـ تنبعان من الاهتمام الأساسي نفسه، الاهتمام بالحفاظ على الوجود الإنساني وتحسينه.

مقدمه

قصة الفلسفة هي قصة التأمل البشري في الحياة، ومشكلات الحياة هي نبع الفلسفة ومحك اختبارها. ولو أنّ احتياجاتنا العملية كافة تمت تلبيتها، وجرى إشباع فضولنا الإنساني، فمن غير المُحتمل أنْ يكونَ هناك أي نشاط فلسفي، ذلك أن المصدرين الأساسيين للفلسفة هما الفضول فيما يتعلق بالذات وبالعلم والرغبة في التغلب على جميع أنواع المعاناة. إذ تُفضي الاحتياجات العملية والفضول النظري إلى النشاط الفلسفي، فالناس يتأملون ذواتهم على نحو طبيعي، وليس لنا احتياجات وفضول فحسب، وإنما نحن ندرك أن لذواتنا هذه الاحتياجات وذلك الفضول، ونحن ننظر إلى ذواتنا في سياق ما يحيط بنا، باعتبارنا كائنات تكافح للتغلب على المعاناة، وتحاول كشف أسرار الوجود. وعلى هذا النحو فإننا نفحص أي نوع من الموجودات نكون؟ وفي أي نوع من العالم نعيش كما نفحص مصادر القيمة والمعرفة التي تميز وجودنا، فالنشاط الذي يدور حول تأمل الذات هو ما يشكل الفلسفة.

والسؤالان الجوهريان للفلسفة هما: «مَنْ أنا؟» و «كيف ينبغي أنْ أحيا؟». ولا يمكننا، فيما نحن نتأمل تجربة حياتنا، ونواجه حتمية موتنا، إلا أن نتساءل عن معنى الحياة وقيمتها. وبما أن أهم أنشطتنا ترمي إلى الحفاظ على الحياة وإضفاء قيمة عليها، فإنّ من الطبيعي أن نتأمل في الكيفية

التي ينبغي أنْ نحيا بها، وفيمن نكون، ونطوّر أفكاراً حول طبيعة الوجود الإنساني والحياة الطيبة.

ولكن كيف يتأتّى لنا أنْ نعرفَ أنّ هذه الأفكار صحيحة؟ إنّ التفكير التأملي يضع كل فكرة موضع التساؤل، ويسعى إلى معيار يختبر به مدى صحتها. وفي غِمار هذه العملية تتولد أفكار جديدة، وتُوضع موضع التساؤل، وأما أنْ تُقبل أو تُرفض. وفي سعينا لأن نعرف على وجه اليقين مَنْ نحن، وكيف ينبغي لنا أنْ نحيا، فإننا لا نتأمل تجربتنا فحسب، وإنما نمحص أفكار الآخرين، الذين أمعنوا التفكير بمزيد من العناية في أسئلة الحياة الجوهرية.

ولما كانت هذه هي أكثر الأسئلة أهمية، فإنّ علينا أنْ نتصدى لكل رد مقترح، وأنْ نختبره بكل ما وسِعنا من طرق، للتأكد من أنه ردٌّ يمكن الاعتماد عليه. وكل صياغة للسؤال وكل جانب من كل رد ينبغي فحصه من كل الوجوه. بل ينبغي التصدي بالفعل للمعايير التي تستخدم في اختبار ردودنا، ولكن كيف نعرف متى يكون الجواب صحيحاً؟ وما المعرفة؟ وكيف نعرف أنّ ما نسمّيه بالمعرفة هو معرفة حقاً؟

قد يبدو تأمل ما نعرفه عن معرفتنا أمراً شديد البعد عن المشكلات العادية للحياة. فليس يكفي أن نطرح سؤالاً، أو أنْ نقترحَ حلاً، بل يتعين علينا أن نحاول تبرير الحل المقترح باعتباره جوابا مقنعاً عن السؤال الأصلي، وإذا اكتشفنا أنّ ما حسبناه معرفة ليس في حقيقة الأمر إلا رأياً، وربما رأياً خاطئاً، فإن نظريتنا بأسرها، التي يبدو أنها توضح معنى الحياة وقيمتها، ينبغي أن تتغير. وعندما يحدث ذلك، فإن توجهنا نحو الحياة الخيّرة، وفكرتنا عن وسائل تحقيقها قد يغيران أيضاً. أيمكن أن يكون هناك ما هو أكثر اتصافا بالطابع العملي أو أقرب إلى الحياة اليومية من ذلك، حتى رغم كونه مجرداً ومراوغاً؟

يُتهم الفلاسفة، في بعض الأحيان، بأنهم يعيشون في أبراج عاجية، وأنهم لايركزون إلا على التفريعات والتجريدات المنطقية، متجاهلين الاهتمامات الكُبرى المتعلقة بالحياة. وهناك، بالطبع، احتمال أنْ يكف التأمل عن الارتباط بقضايا الحياة الأساسية، وعندما يحدث ذلك فإن الفلسفة تفقد الكثير من أهميتها، وتكف عن خدمة الشخص العادي في تأمل وجوده

في العالم، وتفشل في توفير المواد التي تمس إليها الحاجة في بناء صرح فلسفة الحياة بالنسبة للشخص. ونحن في الغرب معتادون، إلى حد كبير، على النظر إلى الفلسفة باعتبارها شيئاً مستقلاً عن الحياة، مغرقا في التجريد، وفي الطابع الأكاديمي بالنسبة للشخص العادي.

أما في الشرق فإن الهوة بين الفلاسفة والناس العاديين، ليست على هذا القدر من الاتساع، ذلك أن الفلاسفة الشرقيين يستمرون في التواصل عن كثب مع الحياة، عائدين إلى محك التجربة الإنسانية لاختبار نظرياتهم، والناس العاديون يمتدون باهتماماتهم إلى ما يتجاوز حياتهم العادية، ويكافحون لرؤية الوضع الصحيح لوجودهم ولفهمه، من خلال المفاهيم الفلسفية.

ويرجع هذا الاختلاف بين الشرق والغرب، وهو على وجه اليقين اختلاف في الدرجة، في جانب من جوانبه، إلى التشديد الشرقي على كمال الحياة والمعرفة. ويميل الشرقيون إلى تجنب تجزئة وعزل الحياة والمعرفة، والنتيجة المترتبة على ذلك هي أنهم لايفصلون بين ميادين الفلسفة المختلفة، مثل: نظرية المعرفة، ونظرية الوجود، ونظرية الفن، ونظرية السلوك، ونظرية التنظيم السياسي... الخ. فليس هناك تمييز قاطع بين الفلسفة الشرقية والديانة الشرقية، بين الفلسفة وعلم النفس، أو بين الفلسفةوالعلم. ومِنْ النتائج المترتبة على ذلك: الميل الشرقي إلى حمل الفلسفة محمل الجد البالغ، فهي في الشرق ليست أمراً مجرداً، متسماً بالطابع الأكاديمي، أو لا تربطه كبير صلة بالحياة اليومية، وإنما يُنظر إليها باعتبارها المشروع الأكثر أهمية وجذرية للحياة.

كان من المستحيل في الصين، بعد أن أصبحت الكونفوشسية الفلسفة الرسمية، الحصول على وظيفة حكومية دون معرفة أعمال كونفوشيوس. ويحدثنا التاريخ الصيني عن العديد من الملوك والفنانين والمثقفين الذين كانوا فلاسفة، وينظر الصينيون إلى الفكر والممارسة على أنه لا ينفصل أحدهما عن الآخر، كجانبين لنشاط واحد. وتتعكس المشكلات الجوهرية للفلسفة الصينية في هذين السؤالين: «كيف يمكنني تحقيق التناغم مع الإنسانية بأسرها؟. و «كيف يمكنني تحقيق التناغم مع الطبيعة؟».

ومن البيّن أن هذين السؤالين مرتبطان على نحو وثيق، لأنه فيما كانت

الفلسفة تمضي في التطور في الصين، كان هناك ميل متزايد إلى التوحيد بين الطبيعة المادية وطبيعة الإنسان، وبقدر حدوث هذا التوحيد تصبح مشكلة تحقيق التناغم مع الطبيعة هي مشكلة تناغم المرء مع نفسه، وبالتالي فإن كون المرء في حالة تناغم مع نفسه قد نظر إليه باعتباره الأساس الضروري لتحقيق التناغم مع الآخرين. وكون المرء في حالة تناغم مع نفسه ومع بقية الإنسانية هو «الخير الأسمى» في الفلسفة الصينية. ولما كانت الطبيعة الأساسية للإنسان ينظر إليها، أساساً، باعتبارها طبيعة أخلاقية، فإن السائد في الجانب الأعظم من الفلسفة الصينية قد تمثّل في الأخلاق. والسؤالان: «كيف يمكنني أن أكون خيراً؟» و «ما هو أساس الخير؟» هما سؤالان أساسيان، على امتداد تاريخ الفلسفة الصينية.

وتشتهر الهند بالاحترام الكبير الذي تكنّه لمن ينشد الحكمة، وبإجلالها وتوقيرها للحكماء. وتتخذ الحكمة العملية المتراكمة في الهند شكل ترويض النفس (اليوجا) الذي يهدف إلى تحقيق التكامل المطلق للحياة. ولكي يُتاح هذا الترويض للنفس لكل الأشخاص، فإنه يتم توجيهه عبر نشاطات العبادة والتفاني، ونشاطات العمل، ونشاطات المعرفة والتركيز. ودروب ترويض النفس هذه هي الحكمة الفلسفية، التي تناهت عبر العصور، وقد وضعها الناس موضع الممارسة. ويمكن العثور على مصدر حكمة ترويض النفس هذه في ذلك التركيب، المؤلف من التجربة الشخصية العميقة والثرية والتفسير العقلاني المجرد إلى حد بعيد، الذي يميز العقلية الهندية.

قبل ثلاثمائة عام كان حكماء الهند يتأملون طبيعة الذات وطبيعة الواقع المطلق. وقد وصل فلاسفة الأوبانيشاد في متابعتهم لهاتين المسألتين إلى إدراك أننا في أعمق أغوار وجودنا متحدون مع الطبيعة المطلقة للواقع. وكانت المشكلة العملية الفورية، التي نشأت من هذا الاكتشاف، هي كيفية إدراك هذه الذات الداخلية، ومن ثم تتحد مع جوهر الكون ذاته، وعجّل البحث عن إجابة بالعديد من التطورات في «اليوجا» والدين، وكذلك بناء صرح فلسفات أخلاقية واجتماعية، وتمحورت المشكلات النظرية التي أثارها هذا الاكتشاف حول صعوبة ربط تعددية الواقع المعايش وتنوعه بالرؤية اليوبانيشادية لوحدة الوجود كله، وفضلاً عن ذلك كان من الصعب التيقن من الكيفية التي يمكن بها معرفة مثل هذا الواقع المطلق. وهذه المشكلات

ـ التي يمكن صياغتها من خلال أسئلة عن أساس الأخلاق، وطبيعة المجتمع ووظيفته، وسُبل المعرفة الصحيحة، ومبادىء المنطق، والعلاقة بين المظهر والواقع ـ لهذه المشكلات كافة أساس مشترك يتمثل في السؤال العملي: «كيف يمكننا أن نحقق الماهية الروحية التي هي طبيعتنا الحقة؟».

لقد اعتنق الملايين من الناس، في المناطق البوذية من آسيا، تعاليم «جوتاما سد هارت»(*)، الساعي وراء الحكمة، باعتبارها حلاً لكل ضروب المعاناة التي تحفل بها الحياة. والمشكلة الجوهرية لدى البوذية هي مشكلة التغلب على المعاناة، وتدور التعاليم الأساسية التي قال بها بوذا حول هذه الأسئلة، ما المعاناة؟ كيف تنشأ؟ كيف يمكن القضاء عليها؟ كيف يتعين علينا أن نحيا لكي نحقق وجوداً يخلو من المعاناة؟ غير أنه لا سبيل إلى الإجابة عن هذه الأسئلة دون البحث في طبيعة الذات التي تُعاني وطبيعة العالم الذي يُشكل مصدراً للمعاناة بالنسبة للذات. ويؤدي السؤال: «كيف تتسبب المعاناة؟» إلى نظرية عامة عن السلبية تشكل نظريات الذات والواقع التي تتمثل فيها الميتافيزيقيا البوذية. وتفضي مشكلات تبرير الدعاوى الخاصة بطبيعة الذات، وطبيعة الواقع، إلى نظرية عامة تدور حول المنطق والمعرفة، وهكذا فإن المشكلة العملية، على نحو بارز، والخاصة بقهر المعاناة تثير التأملات التي تُشكل المبادىء النظرية للفلسفة البوذية.

وعلى الرغم من الفوارق العديدة بين فلسفات الهند والصين والمناطق البوذية من آسيا، فإنها تتلاقى عند الاهتمام المشترك بالحياة والوجود، وكذلك بالتعليم والمعرفة، ولذلك كان للفلسفة والفلاسفة أهمية فائقة في الثقافات الشرقية كافة. ومن الضروري لفهم حياة الشعوب الشرقية ومواقفها من فهم فلسفاتها، ولفهم هذه الفلسفات من الضروري إمعان النظر في التراث الذي تطورت فيه هذه الفلسفات والتي تواصل من خلاله تغذية ثقافات آسيا.

(*) جوتاما سد هارت Gautamma Siddhartha بوذا، مؤسس البوذية، ولا يعرف عن سيرته إلا القليل، باستثناء أنه ولد في حوالي العام 653 ق.م. ابنا لأحد زعماء قبيلة ساكاس، عند الحدود الجنوبية لنيبال، وقد أدرك أن الموت يلقي بظلاله على الحياة بأسرها، فتحوّل إلى ناسك، محققاً الاستنارة تحت شجرة «بو» في العام 525 ق.م. وواصل نشر تعاليمه، حتى وفاته في حوالي العام 480 ق.م (المترجم).

الجزء الأول

المذاهب الفلسفية الهندوسية

١ السمات السائدة في الفلسفة الهندية

قصة الفلسفة الهندية طويلة، ومثيرة، ومنذ بداية الفكر الفلسفي الهندي في تأملات حكماء الفيدا [1]، قبل آلاف السنين، وحتى الوقت الراهن، يطرح ثراء، ووحدة ذهن، وتوعاً يمثل شهادة شامخة لصالح الروح الإنسانية. وعلى صعيد عملي، فإنه لكل رؤية أو ظل تأمل معروف وجود في الفكر الهندي. وهذا الثراء والتعقيد يجعلان من المستحيل تلخيص الفلسفة الهندية بتعميمات بسيطة. ورغم ذلك فإنه يمكن تحديد سمات معينة سائدة، على أساس استمراريتها، أو رواجها، لدى الفلاسفة، أو أهميتها الذائعة في حياة غالبية الناس.

وأكثر السمات إثارة في الفكر الفلسفي الهندي،بعد ثرائه وشموله، تتمثل في طابعه العملي، فقد نشأت تأملات حكماء الهند، منذ البداية، من محاولاتهم تحسين الحياة. فقد واجه الفلاسفة الهنود العذاب الجسدي، والذهني، والروحي، وسعوا لفهم مبرراته وأسبابه، وحاولوا تحسين فهمهم لطبيعة الإنسان والكون، كما أرادوا استئصال أسباب المعاناة وتحقيق أفضل حياة ممكنة. وتشكل الحلول

التي وصلوا إليها ومبررات النتائج الكامنة وراء هذه الحلول، فلسفات هؤلاء الحكماء الأوائل.

ولقد استجابت فلسفات الهند لدوافع عملية وتأملية. فقد كان هناك على الصعيد العملي التعرف على الأشكال المألوفة من المعاناة - المرض، الجوع والوحدة - والعلم بأن الموت سيحل في نهاية المطاف بمن حلت المعاناة بساحته. وكان هناك، على الصعيد النظري حب الاستطلاع الإنساني الفطري لفهم التجربة وتنظيمها، ودفعت اعتبارات عملية إلى البحث عن سبل التغلب على أشكال المعاناة المختلفة، وأدت اعتبارات تأملية إلى بناء وصف تفسيري لطبيعة الواقع والوجود الإنساني، ولكن هذه الاعتبارات لم تؤخذ بصورة منفصلة، فقد استخدم الفهم والمعرفة المستمدان من الفضول التأملي في محاولة للتغلب على العذاب والمعاناة.

وتشكل أولوية الاعتبارات العملية المندرجة في الفلسفات الهندية جوهرها، بينما تحدد ضرورة الاعتبارات النظرية هيكلها. وينبني على ذلك أنه على الرغم من أن المشكلات العملية المندرجة في طبيعة الحياة الخيرة - ربما في ذلك الحياة الاجتماعية - هي دائما في المقدمة، فإن التفسيرات النظرية المتعلقة الذات، والواقع، والمعرفة - والمستخدمة لتبرير الحلول المقترحة للمشكلات العملية - لها أهمية كُبرى في الفلسفات الهندية.

هناك منظوران ممكنان، ومختلفان بصورة جوهرية، في معالجة مشكلة العذاب أو المعاناة. وهذا من المنظوران يقران كِلاهما بأن المعاناة هي نتيجة هوة بين ما يكونه المرء وما يملكه، أو بين ما يُريد أن يكونه وما يريد أن يملكه، فالإنسان الفقير، إذ يرغب في الثروة التي يفتقر إليها، يعاني. والإنسان الذي يرغب في الخلود، على الرغم من أنه يعلم أن الموت حتمي، يعاني من هذه الحتمية. ولو لم يكن هناك فارق بين ما يكون عليه الإنسان وما يملكه، وبين ما يريد أن يكون عليه وأن يملكه، لما كانت هناك معاناة. وعندما يكون هناك فارق فالمعاناة حتمية، وإذا كان الأمر كذلك، فإن حل المشكلة واضح وهو: ينبغي أن يتطابق ما هو كائن وما هو مرغوب فيه.

ولكن كيف يمكن تحقيق هذا التطابق؟ يعتمد أحد مناهج الحل على مواءمة ما يكون عليه المرء، وما يملكه، مع ما يرغب فيه. فإذا كان الإنسان فقيراً، ولكنه يرغب في الثروة، فإنه ينبغي أن يجتهد في جمعها، ويتمثل

المنهاج الآخر في مواءمة رغبات المرء مع ما يمكنه، فإذا كان المرء فقيرا ويرغب في الثروة فإن المشكلة الناجمة عن ذلك يمكن التغلب عليها من خلال التغلب على هذه الرغبة.

ينبغي أن نلاحظ هنا أن العديد من ظلال التوفيق ممكنة بين هذين المنظورين، فإذا ما كان من الممكن أن يكون هناك شكل خالص من أشكال كل منهاج على الصعيد النظري، فإن هناك على الدوام، على الصعيد العملي حلا وسطا، ولا يمكن للمرء إلا أن يلاحظ أن التركيز كان من نصيب هذه الطريقة أو تلك. وقد تبنت الفلسفة الهندية بصفة أساسية المنظور الثاني. واختارت الهند التشديد على ضبط الرغبات، ونتيجة لذلك فإن فلسفات الهند تميل إلى التشديد على الانضباط الذاتي والسيطرة على النفس، كشرط مسبق للسعادة والحياة الخيرة. فالسيطرة على الذات، لا إشباع الرغبات، هي الطريق الأساسي للقضاء على المعاناة.

وهذه الحاجة إلى كبح جماح الرغبات والسيطرة عليها أكدت على نحو غير عادي أهمية معرفة الذات. فمعرفة الذات والسيطرة على النفس يُمكن أنْ تؤديا إلى تخفيف المعاناة على نحو يفوق بكثير ما يقوم به علم الطبيعة. ومن هنا أصبحت الممارسة العملية للفلسفة الهندية، في أحسن صورها، هي فن العيش في إطار سيطرة المرء الكاملة على ذاته.

ويتجلى الطابع العملي للفلسفة الهندية بأشكال عدة، فالكلمة ذاتها التي تترجم عادة بـ «الفلسفة» تشير إلى ذلك. وكلمة دارشانا[2] Darshana تعني حرفيا «رؤية Vision» إنها ما تتم رؤيته، وهي تعني في معناها الفني الدقيق ما تتم رؤيته عندما يجري بحث الواقع المطلق. وقد بحث حكماء الهند، في غمار سعيهم وراء حل لعذابات الحياة، ظروف المعاناة، وفحصوا طبيعة الحياة الإنسانية والعالم، للوصول إلى أسباب المعاناة وسُبل القضاء عليها، وما وصلوا إليه يشكل «دارشاناهم» أو رؤيتهم، أو فلسفتهم.

ومن الممكن، بالطبع، أن يخطىء أحدهم في رؤيته، فهو قد لايرى الأمور على نحو ما هي عليه بالفعل، ومن هنا فإن رؤية الفيلسوف ينبغي تبريرها بتقديم دليل على صحتها. وهناك، من الناحية التاريخية، طريقتان لتبرير التصورات الفلسفية. ففي الطريقة الأولى يُستخدم التحليل المنطقي لتحديد ما إذا كانت وجهة النظر المعينة مبررة أم لا، وإذا كانت المفاهيم والعبارات

التي تعبر عن الرؤية يتضارب بعضها مع بعض، فإن هذه الرؤية يمكن رفضها، باعتبارها متناقضة ذاتيا، فعلى سبيل المثال، إذا قيل وفقا لرؤية معينة إن كل الأشياء التي تولد لابد أن تموت، ثم قيل كذلك إن الإنسان يولد ولكنه لن يموت، فإن هذه الرؤية تتضمن وجهتي نظر تناقض إحداهما الأخرى. ومن الواضح أن هذه الرؤية لايمكن قبولها دون التغلب، بشكل من الأشكال، على هذا التضارب الداخلي، ذلك أن المرء لايمكنه أن يقبل، في وقت واحد، وكحقيقة، القول بأن «كل ما هو مولود يموت» والقول «ليس كل ما يولد يموت» ذلك أن هذين القولين متناقضان.

ولكن لنفترض أن هناك كثرة من الرؤى، كل منها متسق داخلياً، لكنها تتضارب فيما بينها، فعلى سبيل المثال افرض أن رؤية تقول، باتساق، بأن «كل ما يولد يموت»، بينما تذهب الرؤية الأخرى، باتساق أيضاً إلى القول بأنه «ما من مولود يموت»، فما الأسباب التي تجعلنا نفضل إحداهما على الأخرى، إن المنطق وحده ليس كافيا لحسم هذا الأمر، فالمسألة ليست، في المقام الأول، مسألة اتساق داخلي.

والطريقة الثانية، في إدراك عدم كفاية المنطق وحده، هي طريقة برجماتية تحاول أن تجد تبريراً لوجهات النظر أو النظريات في نوعية الممارسة الناجمة عنها. وقد شدد الفلاسفة الهنود على الدوام على أن الممارسة العملية هي المحك النهائي للحقيقة، والرؤى الفلسفية لابد أن تطرح في مجال هذه الممارسة، وأن تعايش الحياة، وفقاً للمُثل العليا الخاصة بهذه الرؤية. ونوعية الحياة المعايشة وفقاً لتلك المُثل العليا هي المحك النهائي لأي رؤية، وكلما أصبحت الحياة أفضل، غدت الرؤية أكثر اقترابا من الحقيقة الكاملة.

وتستمد المعايير التي تستخدم لتحديد نوعية الحياة بدورها، من القوة الدافعة الرئيسية للفلسفة، أعني من الاتجاه لقهر المعاناة. ومن الصواب أن توصف الرؤية التي تجعل من الحياة بلا معاناة أمراً ممكناً، بأنها فلسفة حقة، وتتحدد درجات الحقيقة الفلسفية وفقا لدرجة التخفيف من المعاناة، وإذا شئنا التعبير عن الأمر بصورة إيجابية قلنا إن الرؤى تكون صحيحة بحسب المدى الذي تذهب إليه في تحسين نوعية الحياة.

ومن شأن وضع التركيز الإيجابي فيما يتعلق بتبرير فلسفة ما على

التجربة أكثر منه على المنطق (وإن لم يعنِ ذلك استبعاد المنطق تماماً) من شأنه أن يقتضي وضع الفلسفة موضع التطبيق أو الممارسة. وذلك يعني في الهند ابتكار طريقة لتحقيق حياة خيّرة، تخلو من العذاب. والطريق هو جزء من الرؤية، وإذا لم يكن من الممكن اتباع طريقة تحقيق أهداف الرؤية فإن هذه الأخيرة يُنظر إليها على أنها غير مناسبة. والقول: «جيد نظرياً، ولكنه ليس كذلك عمليا». هو ملاحظة لا معنى لها، عندما تطبق على فلسفات الهند، فالجيد نظريا يعني بالضرورة أنه جيد عمليا أيضاً.

والتوحيد بين الطريق إلى الحياة الخيّرة، ورؤية هذه الحياة الخيرة هو ذاته عنصر التكامل بين الدين والفلسفة في الهند، وعندما ينظر إلى الفلسفة باعتبارها لا تهتم إلا بـ «نظرية» الحياة الخيرة فحسب، فإن الاهتمام بالوسائل العملية لتحقيق الحياة الخيرة لا يُعد اهتماماً فلسفياً، وقد يُنظر إلى وسائل الحياة عندئذ على أنها تنتمي إلى المجالات الدينية أو الاقتصادية، ولكن ليس إلى المجال الفلسفي. وعندما يُنظر إلى الحياة الخيرة باعتبارها «في مستوى أسمى» من هذه الحياة العادية، فإن وسائل تحقيقها يُنظر إليها عادة باعتبارها سبلاً دينية. وعندما تسود وجهة نظر مادية عن الحياة الخيرة، فإنه غالبا ما يُنظر إلى وسائل تحقيقها على أنها وسائل اقتصادية. وفي جميع هذه الحالات لا يقع الموضوع في مجال الفيلسوف. وإذا كان الدين والاقتصاد مجالين عمليين، والفلسفة مجالاً نظرياً فإن الخلافات المترتبة على ذلك من حيث النطاق، والهدف، والمنهج ستحدد، في حسم، منظور كل منهما. ولكن في الهند يتعين اختبار نظرية الفيلسوف عن الحياة الخيرة من خلال التطبيق أو الممارسة، كما أنه ينبغي على الفيلسوف أن يتوصل إلى وسيلة لتحقيق الحياة الخيرة، لكي يكون فيلسوفاً، فليس هناك تحديد حاسم يفصل بين النظرية والتطبيق، فالفلسفة والدين لايعتبران نشاطين منفصلين.

ولتشديد الفكر الهندي على التطبيق العملي، كمحك لاختبار الحقيقة الفلسفية أثر آخر، هو التأكيد على أهمية منظور التأمل الذاتي أو الاستبطان، إذ ينبغي على المرء لكي يتغلب على المعاناة أن ينغمس في عملية فحص الذات، التي يمكن خلالها فهم الأوضاع الداخلية للحياة، وهذا يقتضي وعياً ذاتياً عميقاً متواصلاً.

ولما كانت الفلسفة الهندية معنية. في المقام الأول، بمعاناة الموجودات البشرية فإن الذات الإنسانية لها أهمية تفوق الموضوعات التي تأتي في إطار تجربة هذه الذات، والنفس التي تعاني هي على الدوام الذات مناط الاهتمام ومعاملتها، خلاف ذلك، يعني النظر إليها باعتبارها شيئا، وبحسبانها مجرد موضوع. وتوصف الذات المطلقة في الكتابات الفلسفية بأنها ذات نقية، أو ذات لايمكن أن تصبح موضوعاً قط «الواحد الذي لا ثاني له». والتجربة الكيفية للذات هي التي تحظى بالاهتمام الأساسي في الفكر الهندي.

وتهتم الفلسفةالهندية، قبل كل شيء، بالبحث عن طرق لتحرير النفس من التقيد بأنماط هي شذرات محدودة من الوجود، وهي عبودية تسبب المعاناة. وبحسب الأوبانيشاد[3] فإن القوة العظمى (براهمان[4] Brahman) التي تمنح الكون طاقته، والطاقة الروحية للذات (أتمان[5] Atman) هما شيء واحد، في نهاية المطاف. وهذه الرؤية التي توحد بين الذات والحقيقة النهائية تقدم الأساس لمناهج التحرير، التي تشكل المحور العملي للفلسفة الهندية، وهي رؤية تنظر إلى الأشياء، والعمليات المختلفة المتمايزة في هذا العالم، باعتبارها تجليات لواقع أكثر عمقا، لايعرف الانقسام ولا القيود. وهناك في داخل هذا الكل الذي لاينقسم مستويات مختلفة للواقع، يتم تمييزها من خلال الدرجة التي من خلالها تساهم هذه المستويات في وجود الواقع النهائي وحقيقته. وبسبب هذه الوحدة للوجود، فإن القوى التي تمس إليها الحاجة لتحقيق التحرر متاحة لكل شخص، ولكن على الشخص أن يصبح مدركا لهذه القوى ووسائل تسخيرها لبلوغ التحرر، ومن هنا كان للمعرفة، لاسيما المعرفة الذاتية، أهمية فائقة.

والتأكيد على أهمية الذات يعني أن المعايير الفلسفية المناسبة ليست في المقام الأول كمية ولا عامة، وإنما هي بالأحرى تنتمي إلى النفس كذات، ومن هنا كان من المستحيل بالنسبة لشخص ما أن يقر بفلسفة معينة على أنها «صحيحة»، وأن ينظر إلى الفلسفات الأخرى على أنها زائفة تماما، فالحقيقة في الفلسفة تعتمد على الذات الإنسانية، أما تجربة الآخر فلا يمكن أن تعرف إلا كموضوع فحسب. فلا سبيل ـ بحسب الطرق المألوفة في المعرفة على الأقل ـ إلى معرفة الآخر باعتباره ذاتا. وبالتالي

فلا سبيل إلى رفض تجربة الآخر ونبذها، باعتبارها تجربة غير كافية وغير مقنعة. وقد أدى إدراك هذه الواقعة إلى موقف مركب، متسامح، يعبر عنه، عادة، بالقول إنه بينما قد لا تكون رؤية ما بذاتها، صحيحة صحة مطلقة وكاملة، فإن كل رؤية تحتوي على لمحة من الحقيقة. ومن خلال احترام المرء لوجهات النظر وللتجارب المندرجة في الرؤى المختلفة، فإنه يقترب من الحقيقة المطلقة ومن الرؤية الكاملة. والتقدم الفلسفي لا يتم إحرازه من خلال الانتقال من الزيف إلى الحقيقة، وإنما بالانتقال من حقيقة جزئية إلى حقيقة أكثر اكتمالا.

وبالإضافة إلى سمات الفلسفة الهندية هذه، التي تنبع من توجهها العملي، هناك ميل واسع الانتشار في الفكر الهندي لأن يفترض مقدما وجود عدالة أخلاقية كلية، فالعالم ينظر إليه على أنه مسرح أخلاقي كبير تديره العدالة، وكل شيء خير، أو شرير، أو محايد يُكتَسب ويستحقه مَنْ يصل إليه، ومَنْ شأن هذا الموقف أنْ يُلقي بالمسؤولية عن الوضع الإنساني على كاهل الموجودات البشرية ذاتها، فنحن مسؤولون عما نحن فيه، وعما نؤول إليه، وقد قررنا بأنفسنا ماضينا، وسوف نقرر مستقبلنا، بحسب ما يذهب إليه الفكر الهندي. ونحن نجد في الكتابات المقدسة، مثل الفيدا، أن مفهوم «الريتا[6] Rita» (القانون الأخلاقي) يشير إلى العدالة على أنها تحكم الكون، ومع التأكيد على أهمية الواجبات الإنسانية استجابة للعدالة، أصبح مفهوم الدارما[7] Dharma على نحو ما تقرره البنية الأخلاقية للكون مفهوما سائدا. وغدا مفهوم الكارما Kerma يشير إلى العلاقة بين ما فعله المرء وما كانه، وإلى التأثير السيىء لأفعال الإنسان، التي تنهض كمبدأ لتقرير المصير.

وهناك كذلك إجماع واسع الانتشار في الفكر الفلسفي الهندي بصدد «اللاتعلق»، فالمعاناة تنشأ من تعلق المرء بما لا يملك، بل وحتى بما لايمكنه أن يملك، ثم تصبح هذه الموضوعات التي يتعلق بها سبباً للمعاناة، يحصل عليها أو فُقدت منه، ومن هنا فإنه إذا ما أمكن غرس روح «اللاتعلق» بموضوعات المعاناة، فإن هذه الأخيرة يمكن القضاء عليها. وهكذا فإن «اللاتعلق» يتم إقراره كوسيلة جوهرية لتحقيق الحياة الخيرة.

وبسبب سمات الفكر الهندي، المشار إليه فيما سبق، فإن شعب الهندي

يقدر الفلاسفة، عادة، أسمى تقدير ، كما أنه ينظر إلى الفلسفة باعتبارها أسمى معرفة، وأرفع حكمة.

الهوامش

(1) الفيدا Vedas : كلمة سنسكريتية مشتقة من الأصل فيد Vid بمعنى «يعرف»: والمقصود الكتب المقدسة الهندوسية الأقدم، والتي تضم أربعة أسفار هي: الريج فيدا التي تضم مجموعة أناشيد لتمجيد الآلهة، والسمافيدا وهي ترانيم تصاحب تقديم القرابين، والياجور فيدا وهي نصوص إضافية مرتبة حسب القرابين، وأخيرا الإثرفافيدا الذي يعرف بسفر الفقراء والذي يضم نصوصا يفسرها البعض على أنها مادة للرقى السحرية. (المترجم).

(2) دارشانا Darshana : كما يشير المتن، فإن الكلمة تعني حرفيا «يرى» أو «ينظر» وهي تنصرف إلى تصنيف محدد لنسق أو رؤية أو تصور لم تتم مناقضته ولم تجر الإضافة إليه. وهنا نلاحظ أن هناك افتراضا ضمنياً، قوامه أنه لايمكن للفرد الذهاب إلى أنه قد أدرك الحقيقة للمرة الأولى، وإنما بمقدوره أن يطرح، أو يفسر، أو يدافع عن شكل جديد للحقيقة، سبقت رؤيته من قبل، أو طرحه آخرون، أو دافعوا عنه، ومن هنا يجيء ما درج عليه المفكرون الهنود من بدء طرح أفكارهم الخاصة الجديدة بالإشارة إلى أنها تابعة أو لاحقة أو امتداد لدارشانا سابقة. (المترجم).

(3) الأوبانيشاد Upanisad : كلمة سنسكريتية، دخلت اللغة الإنجليزية في العام 1805، وهي تتألف من مقطعين: أوبا Upa بمعنى قريب من، ونيشاد ni-shad بمعنى يجلس، والمراد «يجلس قرب المعلم»، ويقصد بها في الأدبيات السنسكريتية محاورات تأملية ميتافيزيقية، تشكل قسما من الأدب الفيدي، وهي تضم مائة وثماني محاورات بين معلمين وحكماء كبار وتلاميذهم صيغت فيما بين 800و 500 ق.م. وعلى الرغم من إلحاقها بالأدب الفيدي فإنها ليست بالضبط شروحاً للأسفار الفيدية الأربعة، حيث تتميز بطابعها الخاص (المترجم).

(4) براهمان Brahman : كلمة سنسكريتية، شقت طريقها إلى الانجليزية في وقت جد مبكر، يعود إلى 1481، ويقصد بها الاسم الذي أطلقه معلمو وحكماء الأوبانيشاد على الموجود الأسمى، وهم يجسدونه في الإله الخالق براهما، ويضعونه طرفا في ثالوث مقدس يتألق من براهما (الخالق) وفشنو (الحافظ) وشيفا (المدمر). (المترجم).

(5)أتمان Atman : كلمة سنسكريتية، يُراد بها في الأدبيات الهندوسية روح العالم، أو مبدأ الحياة، أو الروح المطلقة أو نفس الكون الفعلية التي تتخلل كل شيء (المترجم).

(6) الريتا Rita : النظام الطبيعي والأخلاقي للكون، ووفقا للهندوسية فإن الإله فارونا هو الذي يقوم على حراسة هذا النظام. (المترجم).

(7) الدارما Dharma : هذه الكلمة السنسكريتية تعني، في أبسط معانيها، في تراث الهندوسية

والبوذية، الشريعة الدينية، أو العمل بأحكامها، أو الدين، أو القانون، أو الفضيلة، أو صفة جوهرية. (المترجم).

(8) كارما Karma : كلمة سنسكريتية، دخلت اللغة الإنجليزية عام 1828،وتعني حرفيا «الفعل» و «المصير»، وتُعد مصطلحاً مهماً في التراث الديني الهندي حيث تُشير إلى مجمل أفعال الشخص في واحدة من حالات الوجود المتوالية، وهي تقرر ما سيكون عليه وضعه في الحالة التي تعقب ذلك، بعد أن تحددت بالحالة التي سبقتها. (المترجم).

2 إطلالة تاريخية على الفلسفة الهندية

للفلسفة الهندية تاريخ طويل. والشذرات التأملية الأولى التي يمكن أن توصف بأنها «فلسفية» تنتمي إلى الريج فيدا[1]، التي ربما تم تأليفها في وقت مبكر يعود إلى 1500 ق.م، ومنذ تلك البدايات التي أُضفى عليها مرور الزمن هالة من الغموض والالتباس، أحرزت الهند ثروة طائلة من الرؤى والتأملات والمناقشات الفلسفية، غير أنه من الصعب تحديد الفلسفة الهندية من حيث تتابعها الزمني، ذلك أن التاريخ الهندي حافل بالأمور البعيدة عن الدقة والوضوح، فيما يتعلق بالأسماء، والتواريخ، والأماكن. فقد تم التشديد في الهند بصورة بالغة على مضمون الفكر، وجرى التركيز بصورة محدودة للغاية على الشخص، والمكان، والزمان، بحيث إنه في العديد من الحالات لا يُعرف من هو المسؤول عن فلسفة بعينها. وعندما يكون المؤلف مجهولا، فإن الزمان والمكان لا يمكن تقديرهما إلا على نحو غير مباشر، ولهذا السبب فإن الزمان عادة مايقدّر بالقرون، وليس بالسنوات أو العقود، والتأليف ينسب إلى مدارس وليس إلى

أفراد بذواتهم. ومع ذلك فمن الممكن رؤية التغيرات في التفكير الفلسفي، وهي تقع في تسلسل معين، أي أنه من الممكن إدراك السابقين واللاحقين، فيما يتعلق بالمشكلات والحلول الفلسفية المختلفة.

وما يجعل المنظور التاريخي سهلا أن نتفق، بصفة عامة، على تصنيف لفترات في تطور التراث الفلسفي في الهند. وتمتد المرحلة الفيدية من نحو 1500 ق.م. إلى 700 ق.م. بينما شغلت المرحلة الملحمية الفترة من 800 ق.م. إلى 200م. ودامت مرحلة السوترا[2] حتى نحو 400ق.م، واستمرت حتى نحو عام 1700م. أما مرحلة النهضة التي مازالت مستمرة حتى اليوم، فقد بدأت نحو عام 1800.

1 ـ المرحلة الفيدية:

بدأ العصر الفيدي عندما انتقلت الشعوب الآرية من آسيا الوسطى إلى وادي السند في نحو عام 1500 ق.م. واختلط التراث الثقافي الذي حملوه معهم بتقاليد الشعوب التي التقوا بها وعاداتهم، وبدأ مايمكن تسميته بالثقافة الهندية بالمعنى الصحيح في التشكل، وتمت تغذية نموها من خلال مناخ وأوضاع الثقافتين السابقتين.

وقد اندرجت الثمرة الفلسفية لهذه المرحلة المبكرة في مجموعة من الكتابات تعرف باسم «الأوبانيشاد» التي تمثل ذروة التأمل الفلسفي لهذه المرحلة الأولى المبكرة ونصوص السامهيتا[3] الفيدية والبراهمانا[4] والأرانياكا[5] فهي في الغالب الأعم، ذات طابع ديني، وإذ وجد هؤلاء الآريون الوافدون أنفسهم في أرض جديدة، وقد بعد العهد بينهم وبين مادرجوا عليه في حياتهم من أكثر من وجه، فقد طرحوا أسئلة عن أنفسهم وعن العالم من حولهم، وموضعهم فيه. ما الخطاب؟ ما مصدره؟ ما الذي يجعل الريح تهب؟ من الذي وضع الشمس ـ مانحة الدفء والضياء ـ في السماء؟ وكيف تجلب الأرض الوافرة الصور هذه الأشكال التي لا تُعد ولا تحصى من الحياة؟ تلك أسئلة نموذجية مما احتوته التأملات الأولى في المرحلة الفيدية، وهي أسئلة تلقت في بداية الأمر ردوداً تعزو كل هذه الأشياء، الرائعة والرهيبة معا، إلى الآلهة.

والأسئلة التي تدور حول «كيف» و«لماذا»، هي جذور التأمل الفلسفي.

ولقد حاول المفكرون في البداية الإجابة عن هذه الأسئلة بمفاهيم الشخصية الإنسانية، وعزوا الأحداث التي تقع في الطبيعة إلى أشخاص فائقة للإنسان، أو إلى إلهة. وقد حال ذلك إلى تشجبيع الفكر الديني، لا التأمل الفلسفي بمعناه الدقيق. غير أن الأذهان، التي لا تفتأ تطرح الاستفسارات، واصلت التعمق في بحث العلل فيما يتعلق بالطبيعة والإنسان، وهكذا فإنها بالإضافة إلى طقوس الفيدا والعبادة المتضمنة في نصوص الساما[6] والياجور فيدا[7] قامت كذلك بتطوير الاستفسار المعرفي، وهو روح الفلسفة وتقف نصوص «الأرانياكا» و«الأوبانيشاد» شاهدا على ذلك. ولم يتم فحسب تحديد قانون شامل للسبب والنتيجة يُطلق عليه اسم «ريتا» Rita باعتباره المبدأ الأساسي للوجود، وإنما بحلول عهد الأوبانيشاد تم التوصل بالفعل، إلى ذلك الاكتشاف الذي يعد أروع الاكتشافات، أي اكتشاف أن المصدر المطلق للوجود بأسره وقوته يتحد مع النفس المطلقة للمرء.

ويمكن تقسيم كتابات هذه المرحلة (التي يطلق عليها كلها اسم الفيدا، إلى الفئات التالية: الريجفيدا، السامافيدا، ياجورا فيدا، أثرفا فيدا. وكل نص من نصوص الفيدا الثلاثة الأولى تتضمن تراتيل للآلهة، وكذلك أسئلة عديدة (القسم الذي يدعى بالسامهيتا) وترتيبات قسم السامهيتا لاستخدامه في تقديم الأضحيات (قسم البراهمانا). وتفسير الطقوس (قسم الأرانياكا). والتأملات حول الأسئلة الرئيسية التي يتضمنها الفكر الديني وممارسته (الأوبانيشاد). وعلى الرغم من أن كل هذه الكتابات قد تم تأليفها قبل عام 700 ق.م. فقد كان لها تأثير هائل في شعب الهند، استمر حتى عصورنا الحالية.

2 ـ المرحلة الملحمية:

شكلت حكمة الكتابات الفيدية جزءا من تراث مقدس تتم رعايته بحرص شديد، وكثيرا ما لا تتوافر لكثير من أعضاء المجتمع، أو عندما تتوافر لهم فإنها تجاوز فهمهم. ولقد نما الأدب الشعبي لتعويضهم عن ذلك، وهو يرتل في قصص وقصائد، أعدت لنقل كثير من المثل العليا في التراث المقدس عند غالبية الناس. وأبرز مجموعتين من المواد التي تشكل هذا الأدب هما المهابهارتا[8] والرامايانا.

والمهابهارتا ملحمة طويلة بشكل ملفت (تضم ترجمتها الإنجليزية ثلاثة عشر مجلدا)، وهي تحكي قصة غزو أرض الهند، وخلال ذلك تقدم تعليمات بشأن القواعد المختلفة للحياة، وهي تقوم مرشدا للحياة في أبعادها كافة، بما في ذلك الدين والفلسفة والاجتماع والسياسة، بل والطب كذلك. والجزء الأكثر تأثيرا من بين أجزاء المهابهارتا هو البهاجفاد[9] جيتا أو «أنشودة العظيم». وتوضح «الجيتا» طبيعة الإنسانية والكون. ومن خلال تفسير المادة والروح تستمد طرق الحياة التي ستمكن المرء من أن يحقق الحياة الخيّرة على نحو نهائي.

أما «الرامايانا» فهي قصيدة جميلة تقع في أربعة مجلدات، وتقدم المثل العليا للأنوثة والرجولة مجسدة في شخص سيتا وزوجها راما وحياتهما، وتشير الملحمة إلى نظام مثالي للمجتمع بأسره، وكذلك إلى تنظيم مثالي لحياة الفرد. وخلال هذه الفترة تم تأليف رسائل عن العدالة والاستقامة الأخلاقية - أي نصوص الدارما شاستر ا Dharma Shastras، وقد دارت هذه الرسائل في المقام الأول حول تنظيم حياة الفرد والمجتمع، وارتبطت بقواعد محددة للسلوك، قدمت جنبا إلى جنب مع تبريرها في الأدبيات التي دارت حول «الدراما». وتبرر الأرتا شاستر ا « Aritha Shastras التي كتبها كوتيلايا[10] Koutilya الحاجة إلى وسائل المعيشة المختلفة وأهميتها، وتوضح كيف يمكن الوصول إليها. أما المانوشاستر ا[11] Manu Shastras فتوضح كيف يمكن ضمان العدالة والنظام في المجتمع على يد الملك والمؤسسات الحكومية. وتؤكد شاستر ا ياجنا فالكايا Shastra of Yajnavalkya العدالة والنظام في حياة الفرد. أما الكاما شاستر ا Kama Shastra والتي تترجم في بعض الأحيان على أنها الكاماسوترا Kama Sutra، المنسوبة إلى فاتسيايانا فتعالج تحقيق اللذة، وتعد هذه النصوص الأكثر تأثيرا بين تلك الرسائل.

ولا شك أنه خلال ذلك العهد ظهرت بدايات المذاهب الفلسفية المختلفة، فهناك إشارات في «المهابهارتا» إلى بعض هذه المذاهب، لكن هذه المذاهب لم تتخذ شكلا محددا إلا قرب نهاية المرحلة الملحمية.

3 ـ مرحلة السوترا:

كان قد تم بالفعل بحلول عام 400 ق.م. إرساء بدايات العديد من

التفسيرات الفلسفية النسقية للعالم وللطبيعة الإنسانية. وتمثل هذه المذاهب أول جهد فلسفي خالص في الهند، فهي لم تحاول أن تفسر أساسيات الحياة والعالم فحسب، وإنما قامت بذلك بوعي ذاتي وبانتقاد ذاتي، مجادلة من أجل صحة الإجابات المقترحة على أساس العقل.

والسوترات، أو الأقول المأثورة، المنتمية إلى البوذية[12]، والجينية[13] والكارفاكا[14] تصنف على أنها «ناستيكا» أي غير أصولية، ولا متشددة، لأن مؤلفيها لم يقبلوا أقوال الفيدا باعتبارها حقيقية ونهائية، كما أنهم لم يسعوا إلى تبرير تحليلاتهم، وحلولهم من خلال إظهار أنساقها مع نصوص الفيدا. والأقوال المأثورة المعبرة عن فلسفات مدارس النايايا[15] والفيشيشكا[16] والسامخايا[17] واليوجا[18] والميمامسا[19]) والفيدانتا[20] تقبل جميعها، من ناحية أخرى، جمعية نصوص الفيدا وهيمنتها. ومن هنا فقد تواترت تفسيرات «أصولية» لنصوص الفيدا، وتم إظهار حق كل مدرسة في المطالبة بما تذهب إليه من خلال الاتفاق مع التفسير «الصحيح» لتلك التعاليم.

غير أن الانقسام الكبير هو ذلك القائم بين مدرسة الكارفاكا والمدارس الأخرى، والكارفاكا مذهب مادي تماما، على حين أن المدارس الأخرى كافة تسمح بالتعلق بالقيم الروحية، وتهتم مدرسة النايايا في المقام الأول بالتحليل المنطقي لطرق المعرفة، وتحلل الفيشسكا أنواع الأشياء التي تتم معرفتها، وتسعى السامخايا إلى ربط الذات بالعالم الخارجي، وتحلل اليوجا طبيعة الذات وتوضح كيف يمكن تحقيق الذات الخالصة أو النقية، وتركز الميمامسا على المعايير الخاصة بالصحة الذاتية للمعرفة، وتحاول من خلال ذلك إقرار حقيقة أقوال الفيدا، أما الفيدانتا فهي تبدأ من نتائج الأوبانيشاد، وتحاول إيضاح أن التحليل العقلاني للمعرفة والواقع من شأنه أن يدعم هذه النتائج.

4ـ مرحلة الشروح العظمى:

مع قيام أجيال من الحكماء والدارسين بدراسة السوترات وتمحيصها، على اختلاف المدارس التي تنتمي إليها، قام هؤلاء بين الحين والآخر بكتابة شروح لها وتعليقات عليها، وعلى هذا النحو كتبت الشروح العظمى للجودابادا

(القرن السادس الميلادي)، الشامكارا اليامونا (القرن العاشر الميلادي)، الرامانوجا (القرن الحادي عشر الميلادي)، النيمباركا (القرن الثاني عشر الميلادي) المادفا (القرن الثالث عشر الميلادي) والفالابها (القرن الخامس عشر الميلادي) وذلك في معرض التعقيب على سوترات الفيدانتا المنتمية إلى البادارايانا.

5 ـ مرحلة عصر النهضة:

ونتيجة للمؤثرات الخارجية، لاسيما الاحتكاك بالغرب، بدأ الفلاسفة الهنود في إعادة تمحيص تراثهم الفلسفي، وابتداء بالدراسات، والترجمات، والشروح، التي قام بها «رام موهون روي» في القرن التاسع عشر ازدهر هذا التجديد للتراث القديم، في القرن الماضي. ويعد غاندي، وطاغور، وراما كرشنا، وأوروبيندو، وفيفيكانا ندا، وراد أكريشنا من بين مفكري النهضة الأكثر تأثيرا في الهند.

الهوامش

(1) الريج فيدا Rig Veda: اصطلاح سنسكريتي، يراد به ذلك السفر من أسفار الفيدا الأربعة المعروف باسم «الفيدا النارية» أو الفيدا المنسوبة إلى النار. والسفر قسمان، أولهما أدعية وصلوات وتراتيل شعرية، والآخر يشتمل على تعاليم تتعلق بالعبادات والواجبات الدينية. (المترجم).

(2) السوترا Sutra: كلمة سنسكريتية، يعود استخدامها في اللغة الإنجليزية إلى عام 1801، وهي تعني أصلا الخيط أو القاعدة، وقد انصرفت في الأدب السنسكريتي إلى قاعدة موجزة من قواعد اللغة أو القانون أو الفلسفة، تقتضي تفصيل القول فيها من خلال التعقيب عليها. والسوترا، كما يراد في المتن، هي مرحلة التطوير، وفق المدارس المختلفة لنصوص الفيدا، ويشار كذلك إلى أن الكلمة تعني تلخيصا لجانب من التعاليم الهندوسية أو مجموعة حكم أو محاورات. (المترجم).

(3) السامهيتا Samhitas: المجموعة الأساسية من ترانيم الفيدا. (المترجم).

(4) البراهمان Brahmanas: الشروح على متون الفيدا، التي تفسر معناها على نحو ما تستخدم في تقديم القرابين، وأدباء الطقوس، وتوضح المضمون الرمزي لأعمال الكهنة. (المترجم).

(5) الأرانياكا Aranyakas: نصوص الغابة، وهي خاصة بالنُساك ، لكنها يمكن أن تهدى لكبار السن الذين تركوا أهليهم ليقيموا في الكهوف والغابات. (المترجم).

(6) السامافيدا: الفيدا الشمسية، أو المنسوبة إلى الشمس، وهي مؤلفة من قسمين، الأول تراتيل دينية، والثاني تعاليم متعلقة بالعبادات والواجبات الدينية. (المترجم).
(7) ياجورا فيدا Yajur Veda: الفيدا الهوائية، أو المنسوبة إلى الهواء، وتضم مجموعتين، تدعى إحداهما بالياجورا فيدا البيضاء والأخرى بالياجورا فيدا السوداء. (المترجم).

(8) راجع ترجمتنا للمقدمة الضافية التي كتبها العلاّمة جي. أ. ب فان بويتنين للمهابهارتا والتي تعد هي نفسها من درر فقه اللغة المقارن بعنوان «مقدمة المهابهارتا». (المترجم).

(9) البهاجفاد جيتا Bhagvadgita: الأنشودة الإلهية، أو أنشودة الإله، تشكل جزءا من المهابهارتا، وتحظى باهتمام خاص، بسبب أهميتها في الحياة الدينية والفكرية الهندوسية، وينظر إليها باعتبارها أحد مصادر فلسفة الفيدانتا. (المترجم).

(10) كوتيلايا Kautilya: وزير الملك كانورا جوبتا موروايا، وينسب إليه القيام بالجهد الهائل المتمثل في إضفاء الطابع المنهاجي على الاقتصاد السياسي في الأرتاشاستراد. (المترجم).

(11) مانو Manu: المشرع ذو الشهرة الأسطورية والذي ينسب إليه العمل المشار إليه في المتن والذي شكل القاعدة القوية للعديد من النظم القانونية وسُلم القيم الأخلاقية على امتداد آسيا. (المترجم).

(12) البوذية Buddhism: المذهب الذي قال به جون سدهارتا في شمالي الهند في القرن السادس ق.م. واستهدف، في جوهره التحرر بنور البصيرة، واعتمد على التأمل للوصول إلى حالة النيرفانا. (المترجم).

(13) الجينية Jainism مذهب هندي، تزامن في ظهوره مع البوذية، أسهم في تأسيسه عدد كبير من الحكماء آخرهم مهافيرا. (المترجم).

(14) كارفاكا Carvaka: مذهب فلسفي سابق للبوذية، يعد من أقدم المدارس المادية في الفلسفة وتنسب إلى كارفاكا الذي تحمل اسمه، والذي يفترض أنه كان من كبار معلمي هذه المدرسة. (المترجم).

(15) النايايا Nyaya: أحد المذاهب الهندوسية الستة، اهتم بالمنطق ونظرية المعرفة. (المترجم).
(16) الفيشيشكا Vaishesika: أحد المذاهب الهندوسية الستة، ويرى القائلون به ليس في العالم إلا ذرات وفراغ. (المترجم).

(17) السامخايا Samkhya: الاعتقاد بالمادة الحقيقية وتعددية الأرواح الفردية. (المترجم).

(18) اليوجا Yoga: هذه الكلمة السنسكريتية، التي دخلت اللغة الإنجليزية في العام 1684، تعني حرفيا «النير» و«الاتحاد»، وهي تشير إلى مدرسة على جانب كبير من الأهمية في الفلسفة الهندوسية، أثرت بقوة في الفكر الهندي، ويعد جانبها العملي أهم من النظري: ضبط التنفس، الجلوس في وضع معين، الامتناع عن ممارسة الجنس... إلخ. ويلاحظ أن تأثيرها قد امتد إلى العديد من بقاع العالم. (المترجم).

(19) الميمامسا Mimamsa: تعني حرفيا دراسة الطقوس بصفة عامة، والمراد بها هنا مدرسة في الهندوسية لتفسير الفيدا. (المترجم).

(20) الفيدانتا Vedanta: أجزاء من الأوبانيشاد تشمل ستة مذاهب تهدف إلى إزالة الألم بوساطة اليوجا، والمصطلح يعني في السنسكريتية «خاتمة الفيدا». (المترجم).

3 الفيدا والأوبانيشاد

تكمن بدايات الفلسفة الهندية في التأملات المسجلة في نصوص الفيدا، وهي نصوص الحكمة التي تعود في أجزائها الأقدم إلى المرحلة التي تبدأ بعام 1500 ق.م. وقد شكلت هذه النصوص مصدر إلهام للفلاسفة الهنود على امتداد العصور، واستمرت كتابة الشروح على متونها حتى العصر الحالي. وأقدم نص هو نص الريج فيدا الذي يعني «أشعار الحكمة»، ويعد المصدر الأدبي الأكثر أهمية في الديانة والثقافة الهندية، وقد ألحقت بنصوص الفيدا كأجزاء ختامية لها مجموعة من النصوص، تعرف بـ «الأوبانيشاد»، وهذه النصوص التي جرى تأليفها فيما بين 800 ق.م. و500 ق.م. تحفل بالفكر التأملي والتصوري فيما يتعلق بطبيعة النفس والواقع، وتقدم الأسس التي قام عليها التفكير الفلسفي فيما بعد. ولسوف نستكشف في هذا الفصل تصورات الذات والواقع المتضمنة في هذه الكتابات، مركزين على الأفكار الرئيسية للرج فيدا، والمفاهيم الفلسفية الرئيسية في بعض نصوص الأوبانيشاد المبكرة.

غير أنه لابد أن يكون مفهوما أنه رغم قدم نصوص الفيدا، فإنها ليست تعبيرات صادرة عن

شعب بدائي، فالأفكار المعبر عنها في نصوص الفيدا والأوبانيشاد تجمع بين العمق والصقل، وهي نتيجة لقرون من الفكر التأملي فيما يتعلق بأعمال أسرار الحياة، وهي تقدم استبصارات حول مسار الحياة، تشكل شهادة تتجاوز كل الأزمان على الحكمة الإنسانية، الأمر الذي مكن هذه النصوص من أن تلهم الثقافة الهندية وتغذيها حتى العصر الحالي.

1 ـ ثقافة السند:

كانت الجوانب المادية في الثقافة الهندية القديمة على جانب كبير من المستوى الرفيع. فقبل أن ينحدر الحكماء الآريون الذين نظموا نصوص الفيدا إلى وادي السند بألف عام تقريبا، كان ذلك الوادي ساحة لثقافة مدنية ثرية، عرفت بحضارة وادي السند، وربما بدأت هذه الحضارة بعد عام 3000 ق.م. في وادي نهر السند الجنوبي، وبحلول عام 2000 ق.م. احتلت مساحة تقدر بنحو ثلث مساحة الهند، حيث امتدت شمالا إلى جبال الهيمالايا وجنوبا إلى مشارف بومباي، على وجه التقريب، ومن الساحل الغربي باتجاه الشرق وصولا إلى دلهي.

وتكشف مدينة من أكبر المدن التي شهدت هذه الحضارة، وهي مدينة مهنجو دارو، جانبا من ثرائها، فقد بلغ سكان هذه المدينة في عام 2000 ق.م نحو 40 ألف نسمة، وقد صممت شوارعها المرصوفة بالأحجار أخذا في الاعتبار، بشكل واضح، التخطيط المركزي على شكل شبكة مستطيلة. وشكلت مناطق إنتاج القمح الوفيرة مستودعا مناسبا للطعام بالنسبة للناس وللماشية، وتمثل أنظمتها الخاصة بالمياه الجوفية المزودة بالألواح الخزفية، وأنظمة صرفها، إنجازاً هندسيا رائعا. وتشير درجة توحيد معايير القياس التي تم إنجازها إلى كفاءة دوائرها الخاصة بالتخطيط والإدارة، مما يوحي بأن شعب وادي السند، قد حظي بتنظيم اجتماعي وسياسي، مركزي على درجة رفيعة من الكفاءة.

وتكشف الجواهر البديعة عن وجود عمال مهرة، كما يشير التنوع الكبير للعب الجميلة والألعاب المختلفة إلى ثقافة قدرت اللعب والأطفال. ويعكس وجود نظام دقيق للمقاييس والمكاييل، يستخدم نظاما اعتياديا وعشريا للتوافق الرياضي كلا من المنجزات الرياضية التي حققتها الثقافة، وتركيزها

على التجارة. وربما كانت التجارة واسعة الانتشار، حيث تم العثور على العديد من أختام السند، المستخدمة الملكية، في مناطق تمتد إلى بلاد مابين النهرين.

ومن الطبيعي تماما افتراض أن الجوانب المادية المتطورة في حضارة السند، كانت تجد ما يعادلها في نسق متطور من الفكر الاجتماعي والديني، غير أن ذلك ينبغي أن يظل مجرد افتراض، حيث إنه ما من سجلات مكتوبة متوافرة يمكن أن تشكل دليلا على منجزات أدبية أو دينية أو فلسفية. وتشير الدلائل المادية التي عثر عليها في مئات المواقع التي تم تعرُّفها منذ أن قام «سيرجون مارشال» لأول مرة باكتشاف حضارة السند، قبل ستين عاما، إلى أن الدين قد قام بدور كبير في هذه الثقافة، فحتى أصغر البلدان والقرى كان لها مبان لإقامة الطقوس، وقد عثر على أقنعة عديدة، الأمر الذي يشير إلى وجود كهنوت. وتشير التماثيل الأنثوية الصغيرة التي تؤكد أهمية الحمل والرضاعة ـ إلى عبادة آلهة آمرة، كما يشير انتشار تماثيل الثيران وحيوانات ذكورية أخرى إلى ديانة تهتم بالخصوبة. وتوصي تسهيلات الاستحمام المتطورة باهتمام بالتطهر الديني. وتشير الأشكال المتخذة لأوضاع اليوجا والموجودة على الأختام، إلى أن اليوجا ربما كانت لها جذور في هذه الحضارة المبكرة، وتؤيد الافتراض القائل بأن الثقافة الهندية اللاحقة تمثل تزاوجا بين الثقافتين الهندية والآرية.

غير أنه تبقى الحقيقة القائلة إنه منذ عام 1500 ق.م. فصاعدا خيم الطابع الآري تدريجيا على شبه القارة الهندية، حيث انتشر النفوذ الآري شرقا وجنوبا من وادي السند.

وبحلول القرن الرابع ق.م. ومع إنشاء الإمبراطورية الماورية Mauryan أصبحت شبه القارة بكاملها، عمليا، تحت السيطرة السياسية الآرية، وغدت اللغة السنسكريتية، التي تشكل نصوص الفيدا أقدم تعبيراتها التي بقيت لنا، الأداة الأولى للفكر الهندي، وعلى الرغم من أن التراث السنسكريتي يعكس استعارة من مصادر غير آرية، وتوافقات مع هذه المصادر، فإنه يخفي من هذه الإسهامات أكثر مما يكشف، حيث إنه، في المقام الأولى آري شكلا ومضمونا، وهكذا فإنه على الرغم من عظمة حضارة السند، فإن نصوص الفيدا هي التي يجب أن نتجه إليها لفهم أقدم فكر

هندي.

2 ـ الفكر الفيدي:

نصوص الفيدا هي أشعار حكمة، تشكل جوهر طقوس الهند المقدسة، وتحدثنا الفيدا ذاتها بأن هذه الأشعار عندما ترتل، وتنشد، ويُتغنى بها، فإنها تمكن الخلق جميعا من المشاركة في حكمة الواقع الإلهي وطاقته، وينظر إليها على أنها نوع من المعرفة المرتبطة بالعمل القادر على قهر التجزئة والاغتراب في إطار عملية توحيد كل الكائنات، وملء الحياة بطاقة مقدسة.

أما التراث فهو ينظر إلى الحكمة الفيدية على أنها تتجاوز الزمن، وليس لها مؤلف بعينه. وهذه الحكمة تتجلى لأفئدة أشخاص عظام، امتدت تجربتهم إلى الجوهر الداخلي للوجود. وهي تتجاوز الزمن لأنها تجلت للبشر الأوائل أنفسهم كما تتجلى اليوم لكل من تغوص تجربتهم في أغوار الحياة. وليس لها مؤلف بعينه، لأنها لا يكشف عنها أشخاص، وإنما الواقع ذاته. وينظر إلى الريج فيدا، على أنها أقدم مجموعة من أشعار تلك الحكمة. على أنها منبع النزعة الروحية الهندية، فعلى امتداد ما يزيد على سبعة آلاف عام شكلت مصدر إلهام للتراث الهندي.

ومعظم الأشعار الفيدية موجهة إلى الآلهة والإلهات، ولها وظيفة مركزية في تأدية الطقوس، لكن ذلك لا يعني أنها مجرد ترانيم للعبادة، أو تراتيل للطقوس، فبعضها أعمق من ذلك بكثير فهو يقدم رؤى عميقة ودقيقة للواقع. بل إن الآلهة الذين تتم مخاطبتهم في هذه الأشعار ليسوا موجودات ذات سمات بشرية، بل هي رموز للقوى الأساسية للوجد. فالخطاب، والوعي، والحياة، والماء، والنار ـ تلك من بين القوى المباركة التي يرمز إليها كآلهة في الفيدا، وهي تمثل القوى التي تخلق الحياة وتدمرها، والتي تسيطر على فيض الوجود وغيضه.

وآجني Agni[1]، على سبيل المثال، هو أحد الآلهة الفيدية الرئيسية، وهو إله النار، وكلمة «آجني» تعني النار، والإله آجني رمز لقوة النار الرهيبة، وعندما تخرج ألسنة اللهب المندلعة عن نطاق السيطرة، فإنها تدمر المنازل، والغابات وتقتل البشر والحيوانات. ولكن النار عندما تكون تحت السيطرة

في الفرن، فإنها تحول اللحم النيىء، والخضراوات إلى طعام، وتزودنا بالطاقة الضرورية للحياة. والنار، كالبرق، تخترق السماء والأرض وتضمهما في إطار وحدة كونية. والنار رهيبة وغامضة بحيث إن آجني أصبح سيد الطقوس العظمي المتعلقة باحتفالات التضحية، والتي ترمز إلى تجدد الوجود. وتشهد ترانيم الريج فيدا الموجهة لآجني على الأهمية المرتبطة بقوة التحول، التي حظيت بها النار في العهود الفيدية.

أما أندرا Indra[2]، فربما كان كبير الآلهة في عهد سابق، وهو الأكثر شبها بالبشر بين آلهة الفيدا، وهو باعتباره سيدا للصاعقة يهزم الأعداء، ويحمي شعبه، وهو يهزم قوى العماء، والظلمة الكونية، ويُفسح الطريق لأشكال الوجود الخلاّقة، ولكن في المقام الأول فإن أندرا، الذي يرد ذكره في الريج فيدا أكثر من أي إله آخر، يرمز إلى الشجاعة والقوة، اللتين تمس إليهما حاجة البشر إلى مقاومة أعدائهم ولحماية العائلة والمجتمع.

وفاك Vac[3] التي يعني اسمها «الخطاب» هي إلهة الاتصال، وهي لا تمثل الكلمات وحدها، وإنما الوعي الكامن الذي يجعل الحديث ممكنا. وقد أدرك شعب الفيدا القوة الهائلة التي يتمتع بها الخطاب، وعرفوا أنه يحول العوالم، ويصدر أوامر الحياة والموت. ولذا فقد رمزوا لهذه القوة بربة الاتصال، وجعلوها على هيئة سيدة جميلة تتحلى بالوعي المتألق وبالكلمات الجميلة.

والآلهة الفيدية الأخرى على هذا الغرار، فهي ترمز إلى أكثر القوى الكونية والإنسانية أصالة ويخبرها المرء في صورة بشرية، الأمر الذي يمكن شعب الفيدا من الدخول في علاقات معها، وهذه العلاقات مع قوى الحياة الشخصية والرمزية، جلبت أكثر أبعاد الوجود الكوني والإنساني عمقا إلى نسيج الحياة اليومية الفيدية.

وعلى الرغم من أن الآلهة الفيدية ترمز لقوى الوجود، فإنها لا يُنظر إليها عادة باعتبارها خالقة الوجود، بل إن فكرة خالق منفصل عن الكون ذاته هي، في الواقع، فكرة غريبة عن الريج فيدا، فكلٌّ من العقل ومادة الكون ينظر إليهما على أنهما متضمنان في الوجود ذاته، ولا سبيل إلى فصل أحدهما عن الآخر. ولأن الوجود كان ينظر إليه على أنه عاقل، بحكم ما في مضمونه، فإن الكون قد نظر إليه باعتباره كلاً منظماً، والنظام

الكامن في ضروب الانتظام العضوية يمضي إلى عمق أكبر ليصل إلى قلب الوجود، وهذا النظام العميق، الذي يقدم قواعد للتعبير عن الوجود، قواعد أخلاقية، نفسية، جمالية، دينية عضوية، يعرف بالريتا Rita. والريتا باعتبارها الإيقاع الجوهري للوجود وهيكل هذا الوجود أكثر أساسية من الآلهة، فهذه الأخيرة بدورها خاضعة للمطالب.

وعلى الرغم من أن «الريتا» أساسية أكثر من الآلهة والإلهات فإنها ترد على السؤال: «كيف يعمل الوجود؟» وليس «ما مصدره؟». وعندما التفت حكماء الفيدا إلى السؤال الذي يدور حول أصل الوجود، لم يجدوا كلمات أو أفكارا ليصغوا بها رداً، وإذا قيل إن الوجود قد جاء من وجود سابق فإن السؤال عن الأصول، في هذه الحالة، لا تتم الإجابة عنه، وإنما يرد إلى مرحلة أسبق. أما الزعم بأن الوجود قد نبع من العدم فهو يناقض الخبرة والفطرة، إذ كيف يمكن خلق شيء من لا شيء؟ وفي ترنيمة الخلق الشهيرة الموجودة في الكتاب العاشر من الريج فيدا (10 ـ 129) يكافح الحكيم لتعرُّف أصول الوجود، وحسبما تكشف الترجمة التالية، فإنه بعد أن يشير إلى حدود، ماهو موجود، وماهو غير موجود، فإن الوجود والعدم ينبغي تركهما وراءنا، وهو ينتهي من ذلك إلى أن المصدر الأصلي، ربما كان لا يمكن معرفته.

3 ـ ترنيمة الأصول:

1 ـ في البدء لم يكن هناك وجود ولا عدم،
لا وجود للعالم ولا للسماء فيما وراءه.
ما الذي أسدل عليه الستار؟ أين؟ من الذي منحه الحماية؟
أكان هناك ماد عميق لا يُسبر له غور؟

2 ـ آنذاك لم يكن هناك موت ولا خلود، وما من أثر لليل أو نهار، لم يكن هناك سوى الواحد الذي يتنفس، دونما نفس، بدافع من ذاته، وعدا ذلك لم يكن ثمة شيء على الإطلاق.

3 ـ كان هناك ظلام، يلتف بالظلام،
وكل هذا كان طاقة لا تمايز فيها،
ذلك الواحد الذي حجبه الخواء،

كُشف النقاب عنه من خلال قوة الحرارة ـ الطاقة.

4 ـ في البدء كان الحب،

الذي كان البذرة الأولى للعقل.

وفي سعي الحكماء الحكمة في أفئدتهم، اكتشفوا الصلة بين الوجود والعدم.

5 ـ لقد انقسموا بالعرض، فما الذي كان أسفل وما الذي كان أعلى؟

كان هناك حاملون للبذرة والقوى الهائلة،

دافع من أسفل وحركة إلى الأمام من أعلى.

6 ـ من ذا الذي يعرف حقا؟ من ذا الذي يمكنه أن يقول هنا؟

متى ولد هذا الخلق؟ ومن أين جاء؟

لقد جاءت الآلهة بعد خلق هذا العالم، فمن ذا الذي يعرف من أين جاء؟

7 ـ ذلك الذي من رحابه جاء الخلق،

سواء كان يضمه معا أم لا،

هو الذي يراه في السماء العلا، هو وحده الذي يعرف ـ أو ربما حتى لا يعرف!

(10 . 29 من ترجمة المؤلف)

تكشف هذه الأشعار، المقتطفة من قسم حديث نسبيا من الريج فيدا عن إلمام بالمحاولات السابقة لتحديد أصول الوجود، لكن الحكيم هنا يحاول الوصول إلى ماهو بصورة مطلقة، كل الفوارق والخلافات. ولما كان الوجود والعدم يعارض أحدهما الآخر، فإن الحكيم يفترض وجود حقيقة واثقة أسبق هي مصدر هذا الزوج من الأضداد، بل التضاد بينهما ذاته يشير إلى وحدتهما السابقة، تماما كما يحدث عندما تنشطر ثمرة الفاكهة، مثلا، إلى شطرين، فإن هذين الشطرين يشيران إلى كل سابق، وهذا الكل غير المقسم للواقع هو ما ينشده الحكيم مصدراً للوجود والعدم معا.

غير أنه مادام الفكر التصوري يضرب بجذوره في الاختلاف المطلق بين «مايكون أو ما لا يكون»، فإن السعي وراء واقع أصلي غير مقسم لا يمكن أن يكون سعيا تصوريا خالصا. هكذا، فإننا نرى الشاعر يكافح في إطار الحدود المحصورة بما هو كائن وغير كائن، ومع ذلك فإن كلماته تشير إلى مايتجاوز هذه الحدود، الأمر الذي يوحي بعجز اللغة وبعمق مايجاوز الحدود، وما

يمكن أن يقال، في آن واحد.

إن الحكيم يتساءل: ما الذي كان هناك قبل الوجود والعدم؟ وتروي الأساطير أن الوجود كان مغطى بالماء، أو كيف أنه كانت تحميه قوة أعظم لا تصل إلى كنهها. لكن الحكيم في غمار جهوده للمضي إلى ما يتجاوز الثنائيات التي تفصل الموت عن الخلود، والليل عن النهار، والنفس عن المتنفس، لا يجد مجالا للنفي أو الإثبات، فالعقل الذي يبحث فيما وراء الكينونة واللاكينونة لا يجد إلا ظلاما.. ظلاما يلتف في ظلام.

ربما في الحب، الذي يمضي إلى ما وراء العقل، يمكن العثور على الواقع الأول. فجذور الوجود إنما توجد في الحب، وهو قوة توّحد الأضداد في كل جديد خلاّق. هكذا، فإن الشاعر، في المقطوعة الشعرية الرابعة، يشير إلى أنه في الحب تلتقي قوى الوجود والعدم، لتلد كل أشياء هذا العالم. لكنه يدرك أن ذلك لا يفسر أصول الوجود والعدم، وإنما يوضح إنتاجهما المشترك للعالم. إذن من ذا الذي يعرف هذا السر؟ من ذا الذي يستطيع اختراق لغز الحياة الأساسي؟ إن الترنيمة تختتم بالإشارة إلى أنه حتى «هو الذي يراه في السماوات العلا» لا يستطيع أن يصل إلى هذه المعرفة، والفكرة التي تتضمنها هي أن الموجودات البشرية يتعين عليها أن تظل منفتحة على هذا السر، مشاركة في عملية التجدد الذاتي، التي من خلالها يتحقق الكل غير المنقسم في الحياة اليومية.

واكتشاف الواقع الأساسي الذي يجاوز المنطق واللغة هو أحد الاستبصارات العظيمة، للفيدا، فـ «ذلك الواحد» غير المقسم، والذي لا سبيل إلى تسميته، يشكل الأساس والطاقة لكل وجود. ولقد وقف هذا الاكتشاف جنبا إلى جنب مع الرؤية القائلة، بحسب «الريتا» Rita إن هذا الواقع الأصلي يعمل بطريقة منظمة على نحو جوهري، فمكن شعب الفيدا من النظر إلى أنفسهم باعتبارهم جزءا من كون محكم النظام. وقد وجدوا سبيلا إلى المشاركة في التجديد المتواصل للوجود، وذلك من خلال المشاركة في هذا النظام الإلهي، من خلال تأدية الطقوس الخاصة بالاحتفال بتقديم القرابين (ياجنا Yajna).

تعتمد الرؤية الفيدية على الاستبصارات الفلسفية العميقة القائلة إن الواقع هو كل لا يتجزأ على الإطلاق، وأن هذا الكل هو في جوهره عملية

محكمة النظام. ولأن نصوص الفيدا معنية في المقام الأول بتحقيق الكمال في الحياة من خلال الممارسة الدينية، فإن هذه النصوص يُنظر إليها، بصفة عامة، على أنها نصوص دينية أكثر منها فلسفية.

ليس التمييز بين الدين والفلسفة بالأمر الهين. ويمكن أن يقال على الجملة إن الفكر الفلسفي حر، في أن يمضي في أي اتجاه تقوده التجربة إليه، دونما ضوابط من الحقيقة المقررة سلفا. وقد كانت الأجزاء المبكرة من نصوص الفيدا فلسفية، بقدر ما أفضت تجارب الحكماء وتأملاتهم إليه من نتائج حول طبيعة الواقع. ولكن عندما أصبح ينظر إلى هذه الإجابات باعتبارها مطلقة ونهائية، فإن المفكرين لم يعودوا أحرارا في مواصلة البحث، بل تقيدوا، بالإطار الذي أملاه الموقف الذي اعتبر الإجابات السابقة نهائية وحاسمة.

ومن السمات الأخرى للفكر الفلسفي أنه ناقد لذاته، يدرك على الدوام أن الإجابات المزعومة تعتمد في حقيقتها على الدليل الذي يبررها. وهنا يبدو الجانب الأعظم من الفكر الفيدي المبكر، مرة أخرى، غير فلسفي، ذلك أنه لم تثر في الغالب مسألة ضرورة البرهان لإثبات صحة الدعاوى العديدة، التي قامت على أساسها الممارسات الدينية.

4ـ الأوبانيشاد:

الأقسام الأخيرة من الفيدا، والتي تعرف بالأوبانيشاد ذات طابع فلسفي أكثر من الأجزاء المتقدمة، ذلك لأنها تخلو من قيود الحقيقة المقررة سلفا، وهي تتضمن اعترافا بالحاجة إلى تقديم دليل على دعواها، كما أنها تعنى بالمبادىء الأساسية للوجود. ورغم ذلك فهي ليست فلسفية بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، ذلك أنها تمضي قدما، دون أي تحليل شكلي لمعايير الحقيقة، وللعلاقة بين هذه الأخيرة والبرهان. وفي أغلب الأحوال فإن التجربة الشخصية لما يتم طرحه تؤخذ على أنها برهان مقنع على صحة الدعوى، ولكن ليست هناك أي محاولة لإيضاح الكيفية التي يمكن بها اعتبار أنواع معينة من التجارب أدلة على دعاوى خاصة بالواقع. وبينما يوجد اعتراف عام بأن وجهات النظر المتناقضة لا يمكن أن تكون صحيحة، فإننا نغالي كثيرا إذا قلنا إن ذلك يعني أن العقل هو الذي يحدد صدق أو زيف وجهات

النظر، ذلك أن مبادىء المنطق والعقل لم يثبت نجاحها من الناحية الصورية.

وبالتالي فإن الأوبانيشاد تميل إلى تأكيد أهمية مضمون رؤية الحكيم أكثر من ميلها إلى التشديد على الوسائل التي يمكن عن طريقها تبرير هذه الرؤية. والدعاوى الواردة في نصوص الأوبانيشاد ينظر إليها باعتبارها تقارير عن تجربة الحكماء، وليست نظريات فلسفية تنتظر التبرير، فتجربة الحكماء هي التي تقدم البرهان على صدق الدعاوى التي قدمت.

والسؤال الرئيسي الذي تطرحه نصوص الأوبانيشاد هو: «ما الطبيعة الحقة للواقع النهائي؟» وهذا السؤال يفترض مقدما أن هناك اختلافا بين ما «يظهر» أنه واقع وما هو واقع حقا، فالمظهر لا يُنظر إليه على أنه يكفي لتبرير وجوده الخاص. وإنما يعتقد أنه يعتمد على واقع أسمى. ولم يكن البحث منصبا على عالم المكان والزمان، المليء بالأصوات، والروائح والألوان... إلخ، أو ما «يظهر» لنا على أنه عالمنا، وإنما هو «الشروط» التي تجعل هذا العالم الظاهر أمرا ممكنا.

وهذا التمييز مماثل للتمييز الذي يتم بين الألوان التي يراها المرء والشروط التي تجعل رؤية الألوان أمرا ممكنا. وقد يقول قائل إن ما يراه المرء ليس إلا ألوان الطيف المختلفة، معتبرا أن الألوان شيء موجود في العالم. لكن قد يذهب شخص آخر إلى أن الألوان على نحو ما تراها العين لا توجد «حقا»، وإنما هي «تظهر» على أنها موجودة عندما تمر موجات ضوئية طولية معينة خلال وسط خاص قبل أن تنفذ إلى شبكية العين. والحديث عن الألوان هو حديث عن المشروط، والحديث عن الموجات الطولية والوسيط هو حديث عن مصادر الشروط التي تمكنه من أن يوجد باعتباره مظهرا. غير أنه هاهنا ينتهي التشابه، ذلك أن حكماء الأوبانيشاد لم يبحثوا الشروط الخاصة بمظاهر بعينها، وإنما كانوا يسعون إلى معرفة ذلك الذي فرض الشروط، أو الذي جعل الوجود نفسه أمرا ممكنا.

لم يكن لدى هؤلاء الحكماء تصور واضح عما يبحثون عنه، فقد كانوا يعرفون أنه لابد من وجود ذلك الذي عن طريقه وجدت كل الأشياء الأخرى، والذي جعلها عظيمة. والاسم المعطى لهذا «الشيء» هو «براهمان Brahman» وهو يعني «ذلك الذي يضفي العظمة». وقد كان اسما غير وصفي، فهو لا يسمي أي شيء محدد، مجردا كان أم متعينا. ولقد سجلت الأوبانيشاد

البحث عن «براهمان» باعتباره بحثا عن الواقع الخارجي النهائي. وقد كانت هناك في البداية محاولة لتعرُّف ذلك «الشيء» عن طريق الرموز، والطقوس الدينية، وعن طريق الأشياء الطبيعية، مثل الشمس والقمر، وعن طريق وظائف سيكولوجية معينة للموجودات البشرية. وكل هذه المحاولات لتحديد ماهية «براهمان» من خلال شيء آخر تفترض مقدما حدودا لتلك القوة. ولكن إذا كان «براهمان» مطلقا فمن المستحيل أن يكون مقيدا، ذلك أنه ليس من الممكن أن يكون هناك شيء فيما وراءه ليقيده. وعندما بدأ الحكماء يدركون، بصورة أكثر وضوحا، أن «براهمان» لا يمكن وصفه على نحو مناسب بالالتجاء إلى خبرتهم بعالم الظاهر، حاولوا تحديد هذا الواقع بالسلب.

ويقول «ياجنافاكا في أوبانيشاد بريها دارانياكا» إن براهمان لا سبيل إلى تصوره، فهو لا يتغير، ولا يناله أذى ولا يمكن إدراكه. وجاء في أوبانيشاد كاثا أن براهمان لا سبيل إلى سماعه، ولا مجال لرؤيته أو تذوقه، وليس بالوسع شمه، وهو بلا بداية ولا نهاية، وأعظم من العظيم. ويوصف براهمان على صعيد السلب في «أوبانيشاد مونداكا» على النحو التالي:

«لا سبيل إلى رؤيته، أو الإحاطة به، لا نسل له، ولا لون بلا عين ولا أذن، وبلا أيد ولا أقدام، يتخلل كل شيء، وهو كلي الوجود، إنه الواحد الذي لا يتغير، الذي ينظر إليه الحكماء باعتباره مصدرا للموجودات»(4).

وقد ساد شعور، واضح، بأن براهمان ليس متعددا ولا ماديا. ولكن هذه الخصائص سلبية. وبعد النظر إلى براهمان باعتباره ذلك الذي يجعل الزمان والمكان والسببية أمورا ممكنة، كان من المستحيل النظر إليه على أنه يتقيد بها. فكونه سابقا للمكان والزمان والسببية يعني كونه متجاوزا لخصائص الكون التجريبي، ومن ثم متجاوزا للوصف الإيجابي، فذلك الذي يجعل من التصور ذاته ومن المتصور أمرين ممكنين لا تفلح في صيده شبكة الإدراك الذهني. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإن طبيعة براهمان تظل مراوغة وغامضة.

وعلى الرغم من الحقيقة القائلة إنه مع كل تركيز مفكري الأوبانيشاد على براهمان فإنهم لم ينجحوا في تحديد الطبيعة المطلقة للواقع الخارجي، فإنهم لم يحبطوا بصورة كاملة، فقد حاول بعضهم بطرحه للسؤال بطريقة

مختلفة أن يصل إلى الطبيعة النهائية للذات. وكان السؤال الذي طرحوه هو: «ماذا عساي أن أكون في أعمق وجود لي؟».

وقد كان هذا بدوره سؤالا حول شروط الظاهر، وليس حول الظاهر نفسه، وهذا السؤال يفترض مسبقا أن الذات شيء يفوق ماتراه العين، ذلك أن الكيان الجسدي ليس، بصفة خاصة، مراوغا أو غامضا.

أما مسألة ما يمكّن الكيان الجسدي من أن يوجد فذلك موضوع آخر. فقد أبدو كيانا جسديا، ولكن هل ذلك هو ما أنا عليه حقا؟ وهل «الأنا» الذي يظن الذات، كيانا جسديا هو بدوره كيان جسدي؟ أليس من المناسب أن نقول إن «الأنا» هو الذات أكثر من أن نقول إنه الجسد؟ تلك هي أنواع الأسئلة التي طرأت على أذهان هؤلاء المفكرين.

ليس هناك شك في أن التمييز بين ماتبدو عليه الذات،. وماهي عليه حقا قد افترضه مفكرو الأوبانيشاد، ولقد استرشد بحثهم عن الماهية العميقة للإنسان بهذه الوصية:

«إن الذات (أتمان) المتحررة من الشر، والمتحررة من الشيخوخة، والمتحررة من الموت، والمتحررة من الخوف، والمتحررة من الجوع والظمأ، والتي تنشد الواقعي، والتي يواكب الحق أفكارها، ينبغي أن يسعى إليها من يرغب في الفهم، ومن يعثر على هذه الذات ويتفهمها يظفر بكل العوالم والرغبات[5].

لقد كان السؤال هو: ما تلك الذات العجيبة والغامضة؟ ولقد قام حكماء «أوبانيشاد تايتيريا» «في غمار محاولتهم الإجابة عن هذا السؤال بتحويل انتباههم إلى الجوانب والوظائف المختلفة للشخص الفرد، فيما هم يبحثون عن تلك الذات المطلقة، وذهبوا إلى إنه إذا كان من المعتقد أن الذات هي الجسد، فإنها تكون الطعام بصفة جوهرية، ذلك أن الجسد هو طعام مهضوم. ولكن من المؤكد أن الذات لا يمكن أن تتحد مع الجسد فحسب، لأنها شيء يفوق ذلك، فهي حسية ومتحركة. وإذا لم تكن الذات طعاما، فربما كانت الحياة المستمدة من الطعام. ولكنهم أدركوا أنه بينما يفيد ذلك في تمييز المادة الحية من المادة الجامدة، فهي ليست ذات الشخص المطلقة، ذلك أن الشخص يزيد على كونه طعاما حيا، والذات ترى، وتسمع، وتحس، إلخ. ويمضي هذا التأمل ليقول إنه ربما كان ينبغي النظر إلى الذات من خلال مفاهيم العقل أو الإدراك. ولكن هذا بدوره بدا غير مناسب، ذلك أن التفكير

والفهم يتعلقان على نحو أكثر ملاءمة بالذات منهما بالإدراك. غير أن هذا الطرح رفض بدوره باعتباره طرحا غير مناسب، ذلك أنه لابد أن يكون هناك من يمنح الوجود للتفكير والفهم. وكما تقول الأوبانيشاد: «مختلفة عن ذلك الذي يتألف من الفهم، وقائمة في أغواره هي الذات المباركة»[(6)].

كان هذا البحث عن الذات المطلقة هو بصفة جوهرية مسألة تسير على نحو أعمق وأعمق في أسس الوجود الإنساني، وهي مسألة نُظر إليها باعتبارها تتناول الحياة، وتلك بدورها تتناول الذات التي تحس. وكان النشاط العقلي أعمق من الإحساس، ولكن ماهو أكثر عمقا يتمثل في نعيم الوعي الكلي، وعلى ذلك فينبغي ألا تتحد الذات مع أي من الصور الأدنى للشخص على وجه الحصر، وإنما يتعين النظر إليها باعتبارها موجودة في صميم الطبقات المختلفة للوجود، تضفي عليها الحياة، بينما تظل متميزة عنها.

يتخذ البحث عن الذات المطلقة في «أوبانيشاد كينا» صورة السعي وراء الفاعل النهائي أو القائم بالنشاط الإنساني. ويطرح السؤال التالي: «بمشيئة مَنْ وتوجيهه، يشرق العقل على موضوعاته؟ بأمر مَن تتحرك الحياة الأولى؟ بمشيئة من يتفوه البشر بهذا الحديث؟ وأي إله ذلك يستحث العين والأذن؟».

ويتم في الفقرة التالية مباشرة الإجابة عن هذه الأسئلة بأن هناك ذاتاً، أساسا، أكثر هي التي توجه العين إلى اللون، والأذن إلى الصوت، والفهم إلى الوعي. ويقال إن هذه الذات هي «بخلاف المعروف والمجهول». والسؤال هنا هو بصورة أساسية أمر متعلق بالتساؤل عما يجعل الرؤية والسمع والتفكير أمورا ممكنة، ولكن السؤال لا يدور حول العمليات الفسيولوجية، وإنما هو يدور حول الذات التي تسمع، والذات التي ترى، إلخ. أي قد يقال إنني شيء يسمع ويرى ويفكر، ولكن من خلال ماذا أقوم بهذه الأمور؟ إنني أرى الألوان الخضراء أمامي، عندما تمثل أمام العين، فكيف توجه العين على هذا النحو؟ ألا يتعين أن يكون هناك موجه داخلي، أو فاعل يوجه وظائف الشخص وأنشطته؟ إن الإجابة الواردة في نصوص الأوبانيشاد هي «نعم» مع تأكيد شديد.

غير أنه يبقى سؤال آخر: ما ذلك الذي يوجه كل الأنشطة الإنسانية؟ والجواب عن هذا السؤال هو أنه مجهول، ذلك أنه «حيث لا تعمل العين، ولا يعمل الكلام، ولا الذهن، نحن لا نعرف، ولا نفهم كيف يمكن للمرء أن

يعلم». والسبب في أن مايجاوز العين والأذن والفهم هو أن ما تتم رؤيته وسماعه وفهمه هو على الدوام موضوع تعرفه الذات الإنسانية، ولكن الذات المطلقة هي الفاعل المطلق، وبالتالي فإنها لا يمكن أن تكون موضوعا للمعرفة قط، ويتعين أن تظل فيما يجاوز المعرفة العادية. ورغم ذلك، وبما أن هذه الذات هي العامل المطلق، فإنه يمكن إدراكها مباشرة على أنها الوعي الذاتي الكلي،، حيث يقف العارف إذا صح التعبير، وقد أضاءه نوره الخاص. وهكذا، فعلى الرغم من أن الذات المطلقة بمعنى من المعاني لا يمكن معرفتها، فإنها بمعنى آخر، متصلة بالتجربة المباشرة، ويمكن معرفتها على نحو حميم وكامل من تجربة الوعي الذاتي الكلي. وبهذا المعنى فإنها تعرف على نحو أكثر يقينية واكتمالا من أي موضوع للمعرفة، وهذا هو يقين وجود المرء، الذي يتجاوز أي شك أو تساؤل.

برجباتي[7] يعلم أندرا:

يقدم البحث عن الذاتالمطلقة في «أوبانيشاد تشاند وجيا» في صورة قصة مبهجة، يقوم فيها برجباتي (الذي يمثل قوى الكون الخلاّقة) بتعليم أندرا (الذي يمثل الآلهة) وفيروكانا (الذي يمثل الشياطين) فيما وراء حكمة المعلم الروحي Guru حاملين الزاد ليتلقيا العلم من برجباتي. وقد أعد نفسيهما على امتداد اثنين وثلاثين عاما لتلقي تعاليمه، وذلك من خلال التزامهما بضبط النفس. وفي نهاية هذه المدة يحدثهما بأن الذات هي ما يريانه عندما ينظران إلى انعكاسهما في المرآة أو صفحة الماء. فنظرا وشاهدا صورتهما العضوية، وقد اكتستا بالملابس وتجملتا وقد ابتهج فيروكانا بهذه المعرفة، فيعود إلى عالم الشياطين، ويعلم أن الجسم هو الذات. وهكذا تكون تعليم الشياطين! ولكن أندرا يتأمل هذه التعاليم، ويرى أنه إذا كانت النفس هي والجسم سواء، فإن النفس تفنى عندما يفنى الجسم، وتلك لا يمكن أن تكون النفس الخالدة التي ينشدها، ولذا فإنه يسأل برجباتي مجددا عن النفس. وفي هذه المرة يحدثه برجباتي بأن النفس الحالمة هي النفس الحقيقية، ولكن أندرا لا يزال يشعر بعدم الارتياح، ذلك أنه على الرغم من أن النفس الحالمة ليست معتمدة تمام الاعتماد على الجسم، فإنها في بعض الأحيان تغدو بدورها عرضة للألم والمعاناة والدمار. وهكذا

فإنه يبحث من جديد عما تكونه النفس الحقيقية. وفي هذه المرة يقال له إن النفس الغافية التي تجاوز الأحلام هي النفس الحقيقية. ويقتنع أندرا بذلك في البداية. ولكنه يدرك قبل أن يصل إلى مقر الآلهة أنه على الرغم من أن النفس الغافية ليست عرضة للألم ولا الدمار، فإنها لا يمكن أن تكون النفس الحقيقية، وهو يحدث برجباتي بأن النفس في غفوتها لا تعي نفسها، فذلك يساوي أن يكون المرء ميتا.

ونحو ذلك الوقت مضى أندرا مايقرب من مائة عام واحد في ممارسة الانضباط وإعداد نفسه لتلك المعرفة الأسمى (بارافيديا Paravidyam) وهو الآن مستعد للإصغاء لما يتعلق بالنفس المطلقة. ويحدثه برجباتي بأن النفس التي يجري السعي وراءها تتجاوز كل النفوس التي تم النظر فيها حتى الآن. حقا إن هناك النفس العضوية التي يعتقد البعض أنها النفس الوحيدة، وهناك النفس التي هي الذات التي تعايش الأحلام، وهي نفس يعترف بها البعض. وهناك نفس تعايش الإغفاء، وإلا فإن الإغفاء سيكون هو والموت سواء. ولكن النفس الأسمى تتجاوز هذه النفوس كلها، إنها نفس تجعل تجربة اليقظة ونفس تجربة الحلم ونفس الإغفاء أمورا ممكنة، وتلك النفوس لا تعدو أن تكون أدوات للنفس الأسمى، التي هي مصدر وجودها ذاته.

والحالة التي يدرك المرء فيها النفس المطلقة، التي تمنح الوجود لنفوس الشخص المستيقظ والحالم والغافي، يطلق عليها أحيانا اسم توراإيا Turiya أو الحالة الرابعة. وعلى العكس من واقعة الإغفاء، فإن هذه الحالة هي حالة قوامها الوعي الذاتي الكلي والاستنارة. ويقال في أوبانيشاد بريها دارانياكا: «عندما يمضي المرء للنوم فإنه يأخذ معه مادة هذا العالم الذي يحوي كل شيء، ويمزقها بنفسه إربا، ويشيد صرحها بنفسه، ويحلم من خلال سطوعه، من خلال سناه، وعندئذ يصبح هذا الشخص مستنيرا بنفسه».

وعلى الرغم من أن المعرفة العادية، التي تفترض بصورة مسبقة ثنائية بين الذات والموضوع، العارف والمعروف، مستحيلة في هذه الحالة الرابعة، فإنه ليس هناك شك في أصالة وجودها، فهذه الأوبانيشاد نفسها تواصل القول:

«الواقع أنه على حين أنه لم يعرف شيئا هناك»، فإنه، في الواقع، يعرف،

رغم أنه لا يعرف (ما يُعرف عادة) ذلك أنه لا توقف لمعرفة العارف،، بسبب عدم قابليته للفناء (باعتباره عارفا). غير أنه ليس شيئا آخر غير ذاته ومنفصلا عنها ذلك الذي يعرف..».

وهكذا، فإن الأوبانيشاد تجيب عن السؤال «ماذا عساي أن أكون في أعمق وجودي؟» بأن أساس الوجود ذاته هو الوعي الذي يضيء ذاته والذي يمكن للشخص أن يخبره مباشرة عندما يجاوز التوحد مع النفس الزائفة للعالم المتموضع. ومن المهم بصورة بالغة أن النفس المطلقة (أتمان) يمكن معرفتها مباشرة وفي الحال، باعتبارها مسألة تجربة مباشرة، ذلك أنه هاهنا لا يمكن أن توجد شكوك أو تأرجح لليقين. وهذه إجابة تتيح لدى إدراكها الرضا التام للفرد.

ولاكتشاف «أتمان» أهميته من وجه آخر، فحكماء نصوص الأوبانيشاد، الذين كانوا يسعون وراء كل من الواقع الخارجي المطلق (براهمان) والواقع الداخلي المطلق (أتمان) وصلوا إلى الاستفسار عن العلاقات والصلات بين هذين الواقعين. والاكتشاف المثير الذي وصلوا إليه الآن هو أن «أتمان» ليس إلا براهمان، فهناك واقع مطلق واحد يمكن الدنو منه، إما من خلال النظر إلى خارج نفس المرء، أو بالنظر في أعماق نفسه. وهكذا، فإنه على الرغم من أن بحث طبيعة الواقع الخارجي، أو براهمان، قد بدا أنه انتهى بالإحباط بسبب استحالة قول أي شيء عن الموضوع المطلق، فقد تحقق الآن أن براهمان يمكن أن يعرف من خلال التجربة التي تؤكد نفسها في تجربة الاستنارة الواعية الكلية، لأن براهمان هو الذات المطلقة، أو «أتمان». فلا فارق بين الذات المطلقة والموضوع المطلق، والواقع الذاتي المطلق والواقع الموضوعي المطلق فهما شيء واحد! ومن الصعب تخيل اكتشاف أكثر إثارة من ذلك، ففي غمار السعي لفهم الطبيعة المطلقة للعالم والنفس تم اكتشاف أن كل الأشياء موجودة في داخل «أتمان»، وأن كل شخص يحتوي كل الأشياء في داخل النفس الأكثر عمقا، وما على المرء سوى أن يعرف نفسه لكي يعرف كل شيء، والنفس يمكن أن تُعرف بأكثر الطرق يقينية، فهي يمكن أن تتجلى، عندما يتم تجاوز موضوعات الوعي التي تحول دون الاستنارة الذاتية.

وتعد وحدة أتمان وبراهمان أعظم اكتشاف في الأوبانيشاد. وهذه الوحدة هي قبل كل شيء، السر والتعاليم المقدسة (أوبانيشات Upanisat) التي يرعاها

حكماء الأوبانيشاد بمزيد من الحرص، والتي تشكل الرسالة الأساسية لهذه الدراسات.

أرباب البيوت الخمسة:

البحث في طبيعة براهمان وأتمان واكتشاف العلاقة بينهما يشرحه بوضوح شديد صورة أرباب البيوت الخمسة الذين درسوا على يد أشفاباتي كايطايا(8).

اجتمع براسينشالا أو بامانيافا، وساتيا ياجنا بولوسي، وأندرا دايمنابها لاميا، وجانا شاركار كسايا، وبوديلا أشفاتاراشفي، وهم أرباب بيوت مشهورون، عُرفوا بعلمهم وحكمتهم، وكان اجتماعهم لبحث ماهية النفس وماهية براهمان، وقد أجمعوا على أنه بما أن «أدالاكا أروني Uddalaka Aruni» يعكف في الوقت الراهن على دراسة الذات الكلية فلابد لهم من الذهاب إليه.

ولكن عندما أقبلوا عليه، راح «أدالاكا» يحدث نفسه، قائلا: «إن أرباب البيوت العظام هؤلاء، الذين تضلعوا في المعارف المقدسة سوف يطرحون عليّ الأسئلة، ولن أتمكن من الرد عليهم جميعا، ومن ثم فإنني سوف أوجههم إلى (معلم) آخر».

فقال لهم: «أيها السادة المحترمون، إن أشفاباكي كايكا يدرس الآن هذه النفس الكلية، فلنذهب إليه». وعندما وصلوا عنده أعلنوا عن غرضهم قائلين: «سيدي، أنت الآن تعرف ما النفس الكلية، فلتخبرنا عن أمرها..».

وفيما راح أشفاباتي كايكايا يؤكد لنفسه أن هؤلاء الأشخاص مؤهلون لتلقي تعليمه المقدس، اكتشف أن واحدا منهم يعتقد أن السماء هي النفس الكلية، في حين أن آخر يعتقد أن الشمس هي النفس الكلية، ويرى ثالث أن المكان هو النفس الكلية، واعتقد الرابع أن النفس هي الهواء، فيما رأى الخامس أن الماء هو النفس الكلية. أما «أدالاكا أروني» فقد بحث عن النفس في الأرض. فقال أشفاباتي كايكايا: لكل رب بيت إن معرفته جزئية ومحدودة فحسب، وقال لهم: «الواقع أنكم تتناولون طعامكم وأنتم تعرفون أن هذه النفس الكلية كما لو كانت نفوسا كثيرة، غير أن من يتأمل النفس الكلية، باعتبارها مقياسا للاتساع، أو على أنها متحدة مع النفس، سوف

يتناول الطعام في كل الدنيا، وبين جميع الموجودات، ومع النفوس كافة».

وعادة ما يفسر هذا القول الوارد في تعاليم «أشفاباتي كايكايا» على أنه يعني أن النفس الكونية كامنة في كل شخص، وفي كل كائن، دونما تمييز، وعلى أرباب البيوت أن يدركوا النفس الكلية أو الكونية في نفوسهم، لأنهم ليسوا مختلفين عنها.

وتتضمن «أوبانيشاد تشاندوجيا» كذلك القول الشهير الذي قاله شاتديلايا: «حقا إن هذا العالم كله هو براهمان. وهو يحتوي على كل الأعمال، ويضم جميع الرغبات، ويشمل الروائح كافة، وما يحيط بهذا العالم بأسره دونما حديث، وبغير اكتراث، إنما هي نفسي (أتمان) في قلبي، إنها براهمان»[9].

ويميل المرء، بسبب الجهل المطبق الذي يؤدي إلى تموضع العالم، وبسبب التعددية الناجمة عن ذلك، إلى النظر إلى الواقع المطلق باعتباره شيئا آخر. ولكن ذلك خطأ، حيث إنه «في البدء كان كل هذا العالم براهمان فحسب، ومن يعرف الأمر على هذا النحو: أنا البراهمان (أهام براهمان أسي Aham Brahman Asi) فإنه يصبح ذلك كله».

وهكذا، فإن التعليم الذي تلقاه أرباب البيوت مفاده أنهم من خلال معرفتهم أنفسهم الأكثر عمقا سيعرفون النفس الكونية، سيعرفون كل شيء. وهذا التعليم يصاغ على نحو جميل في تلك الفقرة الشهيرة من «أوبانيشاد تشاندوجايا» التي يعلم فيها أدالاكا ابنه «سفتاكيتو» ما يتعلق بالواقع المطلق، حيث يحدثه بأنه هو ذلك الواقع المعلق (تات تفام أسي، ياشفتا كيتو Tat Tvam asi shefta Ketu) وقد أصبح شفتا كيتو تلميذا في الثانية عشرة من عمره، ودرس نصوص الفيدا طيلة اثني عشر عاما. وفي الرابعة والعشرين من عمره، داخله الكبر والغرور. حيث ظن أنه قد علم، وعندئذ قال له أبوه: «بما أنك الآن، ياشفتا كيتو، قد ساورك الغرور، وتحسب أنك قد تبحرت في العلم، وأخذك الصلف، فهل سألت عن تلك التعاليم التي بمقتضاها يمكن سماع ما يستعصي على السمع، وإدراك ما لا سبيل إلى إدراكه، ومعرفة ما لا قبل لأحد بمعرفته؟». وعندما تساءل شفتا كيتو كيف يمكن لمثل هذه التعاليم حتى أن تكون ممكنة؟ أجابه والده: «تماما يا عزيزي، كما أنه بكتلة من الطين يصبح كل ماهو مصنوع من الطين معروفا، والتعديل

الذي حدث ليس سوى اسم نشأ عن طريق الكلام، بينما الحقيقة هي أن هذه الكتلة ليست إلا طينا». ومغزى هذا القول هو أن تنوع الأشياء في هذا العالم وتعددها ليس إلا مظهرا خداعا يخفي الواقع الموحد، الذي يكمن في قرار هذه الأشياء، وأن الواقع الكامن هو واقع النفس.

ثم تمضي التعاليم قدما لتصل إلى التوجيه الشهير: «ذلك هو الجوهر الخفي الموجود في هذا العالم باعتباره ذاته أو نفسه (أتمان) هو الحق. ذلك هو أتمان. ذلك. هو أنت (تات تفام أسي Tat Tram asi) ياشفتا كيتو».

و«الجوهر الخفي» المشار إليه هو «براهمان»، مصدر كل الوجود. وهكذا فإنه عندما يتوحد شفتا كيتو مع ذاته أو نفسه العميقة، أو أتمان، ويتحد هذا الأخير مع براهمان فإن التعاليم الصوفية يكون قد تم نقلها.

وبالطبع، فإن «شفتا كيتو» بفهمه لهذه التعاليم (بمعنى فهم اللغة التي صيغت بها) لا يصل بذلك إلى معرفة نفسه، ذلك الجوهر الخفي المراوغ، فمعرفته لا تزال معرفة بالموضوعات، والتعاليم نفسها هي موضوع للتثقيف، بينما ماينبغي أن يعرف ليس إلا الذات الخالصة. ويطرح ياجنا فالكايا هذا عندما يرد على طلب «أوشاستا كاكريانا» بإيضاح عن «البراهمان الحاضر على الفور والذي يدرك مباشرة، أي النفس الموجودة في جميع الأشياء» ويأتي رده بأن يعلن «أن نفسك هي الكامنة في الأشياء كافة». وعندما يعاد طرح السؤال مجددا: «أهي كامنة في الأشياء كافة؟» فإن الرد يأتي على هذا النحو: «ليس بمقدورك أن ترى رائي الرؤية، ليس بوسعك أن تسمع سامع السمع، ليس باستطاعتك أن تفكر في مفكر التفكير، ليس بإمكانك أن تدرك مدرك الإدراك. إنها نفسك الكامنة في كل الأشياء».

هذه هي الذات المطلقة التي لا يمكن أن تصبح موضوعا قط. وبالتالي فإنه لا يمكن معرفتها بالطريقة التي يمكن بها معرفة الموضوعات في الوعي، وإنما يتعين إدراكها مباشرة من خلال التجارب المضيئة للنفس.

أسفرت المزايا التي تم جلبها إلى البحث عن الواقع المطلق من خلال طبيعة الوعي بأتمان باعتباره تجربة فورية ومباشرة عن إتاحة المجال لإثبات وجود «أتمان» الذي لا سبيل إلى تفنيده، لكن هذا النوع من المعرفة يحمل معه كذلك بعض المثالب، فمعرفة الموضوعات هي معرفة شائعة على نحو لا ينطبق على التجربة المباشرة، وهي متاحة لأي شخص لتمحيص

دليل على دعاوى معرفة موضوعات معروفة. ولكن تجربة المرء الفورية ليست متاحة إلا له وحده. وهكذا فبينما لا يوجد بالنسبة للشخص ذي التجربة ماهو أكثر يقينية من التجربة نفسها، فإنه بالنسبة لمن يفتقر إلى التجربة ليس هناك إلا برهان محدود أو ليس هناك برهان بالمرة على الواقع المزعوم.

وفي هذا الصدد، فإن معرفة أتمان تماثل معرفة الحب، فأولئك الذين يجربون الحب هم وحدهم الذين يعرفون طبيعته. وقد يطرح آخرون مزاعم شتى عن الحب، ولكنهم يفتقرون بجلاء إلى التجربة المناسبة. أما بالنسبة للشخص صاحب التجربة فإنه ما من شيء يمكن أن يكون أكثر يقينية من وجوده. رغم أن الشخص الذي يفتقر إلى التجربة، يحتمل إلى حد كبير أن يتشكك في وجود الحب. وبطريقة مماثلة فإن من يفتقرون إلى الإيمان أو التجربة قد يتشككون في وجود «أتمان» وفي إمكان إدراكه، ولكن من جربوا نعيم أتمان يعرفون النشوة المطلقة، فقد تحققوا منه تمام التحقق.

الهوامش

(1) آجني Agni، إله النار المقدسة في البانثيون الهندوسي، وهو المحور الذي يربط عالم الناس وعالم الآلهة في أسفار الفيدا، وهو يشكل مع أندرا وسورايا ثالوثا هنديا مقدسا. (المترجم).

(2) إندرا Indra: أحد الآلهة الحارسة للشهور في الهندوسية وإله كل الأحياء، أو هو الشمس التي تولد الحي من الحي، وهو إله الحرب والعواصف وملك الآلهة وقائدهم في المعارك في أسفار الفيدا، وغالبا ما يمثل في صورة شخص بهي الطلعة يركب فيلا. (المترجم).

(3) فاك Vac: إلهة الاتصال التي تم عن طريقها خلع الإله إندرا من عرشه. (المترجم).

(4) أوبانيشاد موندااكا المجلد الأول، فقرة 1, 6 من ترجمة المؤلف.

(5) شامدوجيا الأوبانيشاد الكتاب السابع في الأوبانيشاد الرئيسية التي قام على نشرها س. راداكريشتان لندن عام 1953 ص 105 وجميع الاقتباسات مأخوذة من هذه الطبعة ما لم نشر إلى غير ذلك (المؤلف).

(6) أوبانيشاد تأثيرا الكتاب الثاني فقرة 5 (المؤلف).

(7) برجباتي Prajapati: الإله الخالق عند الهندوس الذي خلعه الإله أندرا عن عرشه. لاحظ أنه ليس مما يخلو من الدلالة كذلك أن الاسم يرتبط في الأعراف الهندوسية بالمخلوقات التي تصدر عن ذهن براهما، وأن الاسم قد أطلق على العديد من الآلهة، كذلك لكنه ارتبط بصفة خاصة بالريشي، وهم الحكماء السبعة الأسطوريون. (المترجم).

(8) أوبانيشاد شاندوجيا الكتاب الخامس 11 ـ 18 (المؤلف).

(9) أوبانيشاد تشاندوجايا: الكتاب الثالث 401 (المؤلف).

4 المجتمع والفلسفة

١ـ تحقيق النفس:

كان من الممكن أن توجد ثلاثة مواقف أساسية حيال معرفة «أتمان»، وذلك بسبب الطبيعة التجريبية لهذه المعرفة. فقد نفى المتشككون وجود أي ذات مطلقة من هذا النوع، على أساس أنهم لم يجربوها. وكان آخرون على استعداد لقبول وجود «أتمان» وطبيعته كافتراض فلسفي يتعين إثباته على أساس العقل. وكان هناك آخرون، وربما شكلوا الغالبية العظمى من شعب الهند، على استعداد لقبول شهادة الحكماء والعرافين باعتبارها دليلا مقنعا على إيمانهم بوجود أتمان وإمكان الدخول معه في تجربة، فقد كان موضع الاهتمام الكبير بالنسبة لهؤلاء الناس هوالوصول إلى سبيل إلى هذا التحقق المدهش.

لم يكن هذا الاهتمام ميزة يتمتع بها القلة، وإنما يشترك فيه أعضاء المجتمع كافة. ولم يكن بوسع عدد كبير من الأشخاص الذين يكافحون من أجل تحقيق أتمان أن يشاركوا، للعديد من الأسباب، في معرفة تعاليم الأوبانيشاد الصوفية وقواعدها السلوكية، وإنما اضطروا إلى الاعتماد على وسائل أخرى للتعليم والإنجاز. ونمت بصورة تدريجية

أقاصيص خرافية، وحكايات، وقصائد، وقوانين قدمت للعامة في الهند إرشادات ومثلا عليا لنوعية الحياة التي من شأنها أن تجعل تحقيق أتمان أمراً ممكناً. ويقدم هذه الكتابات الوسيلة الأساسية لتحويل التعاليم المقدسة، التي قال بها كهنة الفيدا وحكماء الأوبانيشاد، إلى طريقة لحياة الناس. وقد ارتبط التأكيد الفيدي المبكر على أهمية الطقوس الدينية مع التعاليم الفلسفية الواردة في نصوص الأوبانيشاد بتشديدها على الانضباط الذاتي والمعرفة، وذلك بطريقة خففت كلا من الطقوس والتجريد الفلسفي.

وقد مالت هذه الكتابات ليس إلى النظر إلى الصلاة، والعبادة، والقرابين المنتمية إلى التراث السابق باعتبارها متناقضة مع تأكيد الأوبانيشاد على أهمية المعرفة بأتمان، وإنما مالت إلى التأليف بين هذه الاتجاهات.

وأهم محاولة لهذا التأليف هي البهاجفارجيتا Bhagarad Gita أو «الأنشودة الإلهية»، وفي الجيتا، وهي جزء من المهابهارتا، تنتقل عن نصوص الأوبانيشاد تقمص الشخص الفرد لأتمان وتقمص هذا الأخير لواقع الكون المطلق. ولكن الأتمان يرمز له هنا بالرب، والمعلم الإلهي في الجيتا، كرشنا [1]، يشير إلى نفسه باعتباره الشكل المتناهي للامتناهي زاعما أنه الإله فيشنو، وبراهمان الوارد في نصوص الأوبانيشاد في آن معا. وليس ثمة تناقض هنا، ذلك أن فيشنوهو، ببساطة، صورة براهمان، أو النفس المطلقة، أو أتمان.

من السهل إدراك أن الأحاديث الفلسفية المجردة الواردة في نصوص الأوبانيشاد ما كانت لتلقى القبول، من جانب غالبية الناس، الذين اعتادوا التعامل مع الحياة في صورتها المجسدة. ولكن عندما يضفي على براهمان المجرد شكل متعين في صورة شخص كرشنا، فإن قبولها يصبح أمرا ممكنا. وإذ شعرت غالبية الشعب الهندي في أعماق وجودها باندفاع اللامتناهي، وهو يكافح لتحرير ذاته من أغلال المتناهي والمتعين، فقد رحبت برمز اللامتناهي، وقد غدا متناهيا في كرشنا، فهاهنا شعاع من النور والأمل، ذلك أنه إذا كان اللامتناهي يستطيع الوصول هابطا إلى المتناهي، فإن المتناهي يمكنه بدوره أن يصل صعودا إلى اللامتناهي، والهوة بين المتناهي واللامتناهي - بين النفس التجريبية والأتمان - يمكن عبورها. كان هذا هو الوعد الذي قدمته الجيتا، وهو وعد منح الأمل والإلهام لمئات الملايين من

الناس عبر آلاف السنين. وكانت الأشكال المتعينة للعبادة وسيلة لتحقيق تلك النفس المطلقة التي يدور حولها الفكر في نصوص الأوبانيشاد.

ولم تقدم الجيتا الأمل والإلهام فحسب، وإنما قدمت كذلك دليلا هاديا إلى حياة تفضي لتحقق ذلك الأمل وذلك الإلهام، ذلك أن السؤالين المهمين اللذين تتعرض لهما الجيتا هما: 1. ما العلاقة بين النفس العادية التجريبية والنفس المطلقة (الأتمان)؟ (أو إذا نظرنا من خلال وجهة النظر الموضوعية. ماهي العلاقة بين الواقع العادي التجريبي، وبين الواقع المطلق (براهمان).

2. ما الوسيلة التي يمكن أن يصل بها المرء إلى تحقيق أو معايشة النفس المطلقة أو الواقع؟

ومما له أهميته أن هذين السؤالين يتم النظر إليهما في سياق قرار أخلاقي، فمع بدء «الجيتا» نجد أرجونا [3]، الذي يمثل كل إنسان، نفسه عاجزا عن تقرير الأمر الصواب يتعين القيام به، وهو موقف يعرفه كل شخص، والسؤال المحدد يدور حول خوض غمار القتال أو عدم خوضه لاستعادة المملكة التي يستحقها عن جدارة، والإجابة التي يقدمها كرشنا، المتنكر في شخص سائق عربة أرجونا تقدم في إطار مفاهيم عامة، بحيث يمكن تطبيقها على أي خيار أخلاقي محدد. والإجابة، التي تشغل جميع الفصول الثمانية عشرة التي يتألف منها العمل، عدا فصل واحد، تلقي الضوء على طبيعة الوجود الإنساني، وطبيعة الكون، والهدف، أو الغاية، الناجم عن ذلك، والخاص بالحياة.

وينظر إلى الكون باعتباره ثابتا لا يتغير على نحو مطلق، بلا كثرة أو تعدد. والنفس المطلقة هي بدورها دائمة، وهي الواقع المطلق بسواء، ولكننا بسبب جهلنا بطبيعتنا الحقة، نخطىء أنفسنا فنحسبها فرداً مركباً، متغيراً، يحيا في عالم قوامه العديد من الموضوعات المتغيرة. وبعد أن توحد أنفسنا مع نفس غير دائمة ومتغيرة، نسعى إلى الإشباع في عالم من الموضوعات والرغبات المتغيرة، وعلى الدوام لا يكلل سعينا بالنجاح، لأن السعي بكامله مضلل بصورة جذرية.

ولكن لماذا نرتكب هذا الخطأ وننغمس في هذا السعي المضلل؟ أن ذلك يرجع إلى الطبيعة المزدوجة للنفس، فهناك من ناحية النفس التجريبية أو جونا Guna [4]، وهذه النفس تغطي وتضفي الغموض بصورة مطلقة على

النفس الروحية والحقيقية التي هي بوروشا Purusha [5] أو أتمان. والنفس الجونا هي الكائن النفسي ـ العضوي الذي يخطىء الجاهل فيحسبه النفس الحقيقية، وهكذا فإن أرجونا، الذي كان يشير إلى أنه سيكون من الخطأ خوض غمار هذه الحرب بسبب الدمار والقتل اللذين سيقعان، يعلمه كرشنا أنه: الساكن (الأتمان) في جسم كل شخص، يا بهاراتا (المراد أرجونا) خالد ولا يمكن أن يقتل أبداً». ومغزى ما يتم تعليمه هو أن أرجونا قد عجز عن أن يأخذ في الاعتبار أن النفس الحقيقية، أو الأتمان، أو البوروشا، هي مستقلة بصورة جوهرية عن ا لوجود السيكو ـ فيزيائي، وأنه أخطأ فحسب الذات السيكو ـ الفيزيائي للنفس المطلقة. ومن هنا فقد اهتم بالسعي وراء الحصول على رضا النفس «الجون Guna المتدينة تلك. ولكن هذا خطأ أساسي. يقول كرشنا: إن من يقول إن هذا يذبح، ومن يعتقد أن هذا يتعرض للذبح يعجزان معا عن إدراك الحقيقة، فهذا لا يذبح ولا يتعرض للذبح. إنها (أي النفس) لا تتجلى للعيان ولا سبيل إلى التفكير فيها ولا تتغير [6].

ولكن إذا كان الشخص الفرد يتوحد، خطأ، مع النفس الجونا Guna لأن النفس الحقيقية يكتنفها الغموض، فكيف يمكن السؤال أن يدور حول السبيل إلى تحقيق الأتمان. وفي الجيتا تستند الإجابة على التعاليم القائلة بأنه على نحو مطلق، تعد النفس (بوروشا) واللانفس (براكريتي (Prakriti) مستقلين. والإجابة الموجزة عن هذا السؤال هي أن النفس التجريبية يتعين تحقيق انطباطها ووضعها تحت السيطرة، بحيث لا تعود قادرة على إرباك الشخص. ولكن حتى إذا كانت الإجابة الموجزة دقيقة، فإنها غير كافية، ذلك أن نقطة الانطلاق على الطريق إلى تحقق الأتمان تشغلها على الدوام النفس الجاهلة التي تنظر بالضرورة إلى التجريبي على أنه حقيقي. والمهمة الحقيقية هي تقديم سبل أو طرق تفضي إلى المعرفة المطلقة، تبدأ من حيث يكون الفرد بالفعل، ولكنها تفضي به على نحو مطرد إلى فهم أسمى، إلى أن يتحرر المرء تدريجيا من جهله بصورة تامة.

وهكذا، فإن كرشنا في «الجيتا» لا يخبر أرجونا بأنه مادام النشاط يبدأ من عالم الجونا، أو اللانفس، فإنه ينبغي التخلي عنه. وإنما هو في حقيقة الأمر يعلمه أن الفعل ضروري، ذلك أنه ما من امرىء يمكن أن يظل، حتى ولو للحظة واحدة، دون القيام بعمل ما، فقد هيىء كل امرىء للعمل دون أن

يملك لذلك دفعا بفضل الدوافع المتولدة من الطبيعة [8]، والقاعدة الجوهرية هي الانغماس في النشاط دون الوصول إلى الارتباط أو بالنتائج الناجمة عنه.

والنفس «الجونا» هي مركب مؤلف من ثلاثة اتجاهات مختلفة تتآلف بأبعاد متباينة. وهذه الاتجاهات أو الجونات Gunas هي: الساتفا Sattva وهو الاتجاه الذي جعل المرء يميل إلى نشاط العبادة.وهذه الجونات الثلاثة، في تركيباتها المتباينة، تبرز أنماط الشخصيات المختلفة الموجودة لدى الأشخاص.غير أن الأمر الجوهري هو أن نمط الشخصية ينتمي إلى الذات النفسية ـ العضوية، إلى نفس البراكريتي، أو اللانفس، وباعتباره كذلك فإنه يشكل الاغلال المقيدة للنفس الحقيقية. وعلى الرغم من أن أشخاصاً مختلفين تربطهم ميول وأنماط شخصية مختلفة، فإنهم مع ذلك مقيدون جميعاً الآن، إذا كان الفرد: (أ) مقيدا باغلال الساتفا، فإنه مما لا طائل وراءه محاولة تحقيق الحرية عن طريق التركيز على روابط الراجاس أو التاماس. والفرد (ب) يتعين عليه أن يركز على تحقيق الحرية من قيود الراجاس. إذا سادت هذه الجونا ... الخ. وبناء على ذلك فإن طريق الانضباط سيختلف باختلاف نمط الشخصية.

والتعرف على أن الأشخاص المختلفين يرتبطون بقوى مختلفة أدى إلى التمييز بين ثلاثة طرق أو أساليب، مختلفة بصورة أساسية، تصل بالمرء إلى تحقيق الأتمان. وهذه الطرق التي طابق مع الجوناس، ساتفا والراجاس والتاماس، هي طرق الانضباط في المعرفة، والانضباط في التبتل أمر يتعلق بالقيام بصورة مطردة بتحرير النفس الحقيقية من النفس «الجونا». وتلك هي طرق الانضباط أو اليوجا الشهيرة، التي يجرى تعليمها في الجيتا: يوجا المعرفة، يوجا الأعمال، ويوجا التبتل. وبسبب طبيعة النفس الجونا فليس بمقدور المرء تجنب الانغماس في النشاط، ولكنه من الممكن ضبط النفس أو تهذيبها، أيا كانت طبيعة النشاط الذي يتم الانغماس فيه، بحيث إن المرء يستطيع الانفصال عن النشاط نفسه، الذي ينتمي إلى عالم الجونا. وهذا هو جوهر اللاارتباط الذي يتم تعليمه في الجيتا.

ويرد في الجيتا أن المبدأين الرئيسيين الكامنين وراء تعليم هذه الطرق الثلاث للانضباط أو التهذيب هما:

1ـ أنه من الممكن تحقيق الاستقلال الجوهري للمرء عن الجونا.
2ـ أنه لتحرير نفس المرء من النفس الجونا من الضروري التعاون مع هذه النفس الجونا، والعمل من خلالها، وتجاوزها على نحو مطرد.

وهذا المبدأ الثاني، وهو في المقام الأول إجابة عن السؤال حول الكيفية التي يمكن بها الفرد أن يحقق الأتمان على الرغم من النفس «الجونا»، يؤكد العديد من الممارسات، والمثل العليا، التي تميز الحياة الاجتماعية العملية للفرد. ومن الواضح أنه إذا كانت النفس «الجونا» قادرة على أن توقع الأتمان في شركها، فإنها ينبغي أن تحمل على محمل الجد، إذا ما أريد لمحاولة تحقيق الأتمان أن تحمل على المحمل نفسه. وإذا كان الأمر كذلك، فإن حياة النفس التجريبية في المجتمع يتعين النظر إليها بجدية، ذلك أن نوعية الحياة التي يعيشها المرء ستقرر مدى التقدم الذي سيتم إحرازه في السعي من أجل الأتمان، ذلك أنه من الجلي أن البشر لا يمكنهم العيش على نحو مستقل عن المجتمع. وهكذا يثور هذا السؤال: كيف يمكن تنظيم حياة الفرد ومؤسسات المجتمع بحيث يمكن إحراز تقدم باتجاه تحقيق الذات؟

2ـ الأهداف الإنسانية:

يتعين على المرء، لكي يتم تنظيم حياة الفرد ومؤسسات المجتمع، أن يكون في المقام الأول واضحا، فيما يتعلق بالأغراض الأساسية للحياة. وقد تم إنجاز ذلك في الهند، من خلال بحث الأهداف الرئيسية في الحياة، التي من شأنها أن تسهم في كل من رخاء المجتمع، وتحقق الفرد. والكلمة المستخدمة لهذه الأهداف هي بوروشارثا purusharka التي تعني «هدف شخص ما». وبحسب التراث الهندي فإن لكل امرىء أربعة أهداف أساسية في الحياة. والأهداف الثلاثة الأولى وهي العيش الفاضل أو الورع (دارما Dharma) ووسائل الحياة (أرثا Artha) والمتعة (كاما Kama) تم إقرارها بالفعل في العهود الفيدية. وأضيف الهدف الرابع، وهو تحرير النفس (موكشا[9] Moksha) منذ ما يزيد على 2500 عام لتأكيد أهمية تحقيق الذات. وقد شكلت هذه الأهداف الأربعة معا أساس القيم الهندية منذ عهد نصوص الأوبانيشاد، محدد الحياة الخيرة.

وتمثل البوروشارثات الأهداف الأربعة في الحياة، التي ينبغي على كل

فرد أن يكافح للوصول إليها، ولأن الشخص مركب من وجود عضوي وروحي، فإن من الضروري إشباع كل من الحاجات العضوية والروحية لكي تعاش الحياة بكامل زخمها. وهكذا، فلتحقيق الهدف الروحي المتمثل في الموكشا، فإن من الضروري القيام أولا بإشباع الحاجات العضوية والنفسية للفرد، من خلال الوصول إلى الوسائل الضرورية للحياة (أرثا) والمتعة (كاما) التي تجعلها هذه الوسائل ممكنة ، وبالتالي فمن أجل تنظيم أنشطة الأرثا والكاما فإن الفضيلة ـ أو الدارما ـ تعد أمرا ضروريا.

وتمثل نظرية الأهداف الإنسانية بصورة جوهرية محاولة لتقسيم القواعد الأساسية التي تدور حول المسارات المحتملة للفعل إلى أربع فئات تطابق المكونات الأربعة المتكاملة للحياة المثالية. وهكذا، فإن القواعد التي تدور حول الكيفية التي ينبغي للمرء التصرف بها حيال الآخرين تندرج تحت عنوان «الدارما». والقواعد التي تدور حول الكيفية التي ينبغي للمرء أن يتصرف بها حيال الثروة والخيرات المادية، تندرج تحت عنوان «أرثا». والقواعد التي تدور حول الكيفية التي ينبغي للمرء التصرف بها حيال ملذات العالم، ومتعه المحتملة، تندرج تحت عنوان «كاما». وأخيرا، فإن القواعد تدور حول الكيفية التي يتعين على المرء التصرف بها فيما يتعلق بتحقيق الذات تتجمع تحت عنوان «موكشا».

وإذا نظرنا إلى الأهداف الإنسانية على هذا النحو، فإنها تعد بصورة جوهرية إجابات عن السؤال: كيف نعيش الحياة الخيرة؟ وإذا سلمنا بأن الغرض من التنظيم الاجتماعي هو إتاحة الفرصة لتحقيق الحياة الخيرة، فإن أهمية النظر في البوروشارثات في فهم نظرية التنظيم الاجتماعي تبدو واضحة. إذ سوف يكون من الصعوبة البالغة تقدير سبل التنظيم الاجتماعي المطلوبة لتنفيذ الحياة الخيرة في المجتمع، ما لم نفهم عناصر هذه الحياة.

وعلى الرغم من أن كلمة «دارما» تستخدم بطرق شتى تثير الحيرة، فإن هناك مفهوما مشتركا لقاعدة الفعل يتخلل المعاني المختلفة لهذا المصطلح. والكلمة مشتقة من الجذر « دري dri» الذي يعني «يدعم» أو «يحافظ». فمبرر القاعدة هو أنها تحافظ وتدعم، وبالتالي فقد أصبحت كلمة دارما تعني ذلك الذي ينبغي على المرء القيام به لأنه الصواب. وهكذا فإن دارما

هي، على نحو جوهري، دليل عمل وسلوك.

وفيما يتعلق بالفرد، فإن «دارما» المرء قد يكون واجبه الأخلاقي. ولكن بالنسبة للمجتمع فإن الدارما يقدم القواعد لتسوية النزاعات، المحتملة بين الأفراد، ذلك أنه عندما يتم إبقاء صراعات المصالح بين الأفراد والجماعات عند الحد الأدنى - عندئذ فقط يمكن الحفاظ على المجتمع بصورة جيدة. وهكذا فإن لـ «الدارما» معنى أهمية اجتماعيين، لأنه يمثل القواعد المحتملة للفعل في المجتمع التي ستمكن من تحقيق ذات الفرد، وفي الوقت نفسه تقدم إسهاما في تحقيق ذوات الآخرين.

ولما كان الشخص لا يحيا بالاستقامة والعدل وحدهما، وإنما أيضا بالخبز والفراش، فإنه من الطبيعي أنه ينبغي أن يوجد بالإضافة إلى الهدف الإنساني المتمثل في «الدارما» هدفان آخران آخران عن سائل الحياة (أرثا) والمتعة)(كاما).

وقد ألف كوتيلايا أطروحة عن الأرثا، باعتباره دليلا يرشد إلى الحصول على سبل الحياة في العالم، وأوضح فيها مفهوم الأرثا على النحو التالي: إعالة البشر يقال لها «أرثا»، والأرض التي تضم البشر يقال لها «ارثا!..» وكلمة «أرثا» مشتقة من الجذر «ري Ri» الذي يعني حرفياً، ما يسعى إليه المرء. ومن هذا المعنى الأساسي، وهو على وجه التقريب «هدف» أو «غرض» يستمد معنى «شيء» أو مادة أو «شأن»، ومنها تنبع معاني «ميزة»، و«ثروة»، و«فائدة»، و«رخاء».

وستكشف الفقرات التالية المقتطفة من «المهابهارتا ومن «البانشاتنترا» [10] الموقف المتخذ حيال أرثا. يقال في «المهابهارتا إن: ما ينظر إليه هنا باعتباره «دارما» يعتمد كلية على الثروة (أرثا). فمن يسلب من آخر الثروة، إنما يسلب منه «دارما» كذلك. والفقر حالة امتلاء بالخطيئة، فكل أنواع الأعمال الجديرة بالتقدير تنبع من امتلاك ثروة كبيرة، حيث إنه من الثروة، تماما كما أن الفيلة تأسر الفيلة. الأعمال الدينية، المسرة، النشوة، الشجاعة، الجدارة، والتعليم، كل هذه الأمور تنطلق من الثروة. وانطلاقا من الثروة تزيد جدارة المرء، ومن لا ثروة له لن يكون له هذا العالم، ولا العالم التالي.

وتشير «الأرثا»، باعتبارها أحد أهداف الحياة الأربعة، إلى الوسائل

الضرورية، كائنا ما كانت، للحياة الإنسانية. والتأكيد ينصب على وسائل الحياة العضوية الاجتماعية، ولكن وسائل الحياة الروحية ليست مستبعدة، حيث إن من الأمور المفهومة أن الحياة العضوية والحياة الاجتماعية هما شرطان للحياة الروحية، ويتم الدفاع عن تأمين الوفرة المادية كهدف في الحياة دون أن يخضع ذلك إلا لقيد واحد منهم، هو ألا يتم السعي وراء «الأرثا» في إطار انتهاك لـ «الدراما Dharma».

غير أنه بما أن عمليات تجميع الثروة أو الأملاك ليست في المقام الأول قيمة في ذاتها، وإنما هي كذلك أساساً لما تجعله ممكناً من إشباع ولذة ومتعة، فإن الهدف الإنساني المتمثل في المتعة أو «كاما» Kama قد تم إدراجه كأحد الأهداف الأساسية في الحياة. والتعريف الكلاسيكي للكاما موجود في «سوترا فاتسايايانا».

كاما هي متعة الأشياء المناسبة للحواس الخمس: السمع، اللمس البصر، التذوق، والشم، يساعدها العقل، جنبا إلى جنب مع الروح. والجزء المقوم في هذا هو الاتصال الخاص بين عضو الحاسة وموضوعها، والوعي الذي ينشأ من هذا الاتصال يسمى كاما.

ويقول «مانو»، في مناقشته للعلاقات بين الدارما والأرثا والكاما: البعض يعلن أن خير الإنسان يتمثل في الدارما والأرثا، ويرى آخرون أنه يكمن في الأرثا والكاما، ويقول البعض الدارما وحده يمنح الخير. ويؤكد الباقون أن الأرثا وحدها هي الخير الرئيسي للإنسان هاهنا في الدنيا. ولكن الموقف الصحيح هو أن خير الإنسان يتمثل في التناسق المتناغم للثلاثة.

والسبب الرئيسي للنظر إلى المتعة على أنها هدف من الأهداف الرئيسيةللحياة هو أن نهاية كل نشاط هي خير مفترض مقدماً، فالميل الطبيعي لكل الأشياء هو أن تسعى وراء إشباع الرغبات المألوفة في الطعام والشراب والجنس، ومن ثم فإن هذه الرغبات لا يتعين إنكارها وإحباطها، وإنما تنظيمها وإشباعها. وبالتالي كان الاستمتاع بإشباع الرغبات المنظمة هو السبب في الانغماس في النشاط، كما أنه أحد الأهداف الرئيسية في الحياة.

والهدف الإنساني الرئيسي الرابع هو «موكشا Moksha». وهذه الكلمة مشتقة من الجذر «موك Muc» الذي يعني «يعتق» أو «يحرر». وبحسب

المعنى الحرفي لكلمة «موكشا» فإنها تعني التحرر، والحرية الكاملة. وهذا الهدف يعكس التأكيد على أهمية الطبيعة الروحية للحياة الإنسانية في الهند.

ووفقا للتعاليم الواردة في نصوص الأوبانيشاد، فإن الأتمان ينظر إليها باعتبارها القوة الكامنة وراء قوى الكون، والقوة المطلقة للنفس، وهاتان القوتان ليستا إلا شيئا واحدا. واتفاقا مع هذا التصور للطبيعة البشرية ينظر إلى الكمال المطلق للشخص باعتباره يكمن في تحقيق الذات، وفي توحد المرء مع المصدر المطلق، ومع قوة الواقع.

ومن شأن هذا التحقيق أن يحرر المرء، ذلك أن هذه القوة، التي تشكل الجانب الأكثر عمقا وأهمية في وجود المرء، لا يمكن لأي قوة أخرى أن تقيدها أو تكبح جماحها، فهي القوة المطلقة، ومن هنا فإنه ما من قوة، ولا حتى قوة الموت، يمكنها أن تقيد من يعرف أن النفس الحقة هي الواقع الأسمى. والشخص الذي يتوحد مع القوى الدنيا لابد أن تقيده القوى العليا، والقوى الدنيا كذلك. وينبني على هذا أن الهدف هو إدراك أن المرء ليس جسماً فحسب، وليس حياة عضوية فقط، وليس مجرد كيان اجتماعي.. الخ. وهذا الإدراك، بمعنى التطابق التام للمرء مع القوة المطلقة، هو تحقيق «الأتمان»، أو النفس الحقة، وهو يسفر عن الحرية الكاملة أو الموكشا.

الافتراض الأساسي المسبق للموكشا هو أن كل شخص يتضمن بذور كماله، أو كمالها. ولكن الكمال بالقوة يفترض ضمنا النقص بالفعل. ومن هنا فإن المشكلة هي مشكلة الانتقال من الوجود الناقص إلى الوجود الكامل. وبسبب الرؤية المتكاملة للطبيعة الإنسانية التي تم تبنيها في الهند، فإن النظر إلى شخص ما باعتباره يفوق مجرد كونه حيوانا اجتماعيا لم يكن يعني إنكار أبعاده، أو أبعادها، البيولوجية والاجتماعية، وإنما هو بالأحرى يعني تأكيد أن الشخص هو شيء يتجاوز كونه كيانا بيولوجيا واجتماعياً، ومن ثم فقد قيل إن تحقق الجانبين البيولوجي والاجتماعي شرطان ضروريان، وإن لم يكونا كافيين، لتحقيق طبيعة الشخص الروحية.

3ـ الطبقات الاجتماعية:

من الواضح أن الأهداف الإنسانية الأساسية تتطلب درجة رفيعة من التنظيم الاجتماعي، ذلك أن أهداف «الدارما»، «الأرثا»، «الكاما»، والموكشا لا يمكن تحقيقها في إطار من العزلة.، وليس من الممكن تنظيم المجتمع على نحو ناجح إلا عندما تتحقق كل الوظائف المختلفة الضرورية لصيانته والحفاظ عليه. وليس من الممكن حدوث هذا التنظيم إلا عندما يتم توفير عمالة تقوم بالوظائف الأساسية المختلفة، ومن هنا فإن الأمر يقتضي وجود نظام أساسي للتصنيف الاجتماعي.

و«فارنا Varna» هو نظام للتصنيف الاجتماعي يقسم بمقتضاه الأفراد في المجتمع إلى أربع طبقات، تختلف وظائفها في المجتمع بحسب الخصائص الشخصية، والاحتياجات الاجتماعية. والنظرية هي أن خير المجتمع سيتم دعمه إذا كانت هناك طبقات منفصلة من الأفراد تؤدي المهام المختلفة التي تقتضيها الحياة الخيرة في المجتمع. وفضلا عن ذلك، فإن هذا التصنيف سيكون في مصلحة الفرد، من حيث إنه سيسهل عليه تحقيق ذاته، والوصول إلى النفس الحقة، إذا ما انخرط المرء في تلك الأنشطة التي تناسبه بشكل خاص، من حيث الحالة المزاجية والاستعداد والمقدرة الطبيعية.

ومن المهم التمييز بين «الفارنا» أو الطبقة الاجتماعية وبين الطائفة الاجتماعية المغلقة Caste أو الطوائف الاجتماعية Castes، فـ «الفارنا» تحيل إلى نظام من التصنيف الاجتماعي للأفراد بحسب مؤهلاتهم وميولهم واستعداداتهم. ونظام التصنيف هذا تنتج عنه أربع طبقات هي: البراهمانا Brahmana (المثقفون) والكشترايا Kshatriya (العسكريون الإداريون) والفيشايا Vaishya (المنتجون) والشودرا Shudra (العمال). ومن ناحية أخرى فإن الطائفة تحيل بالمعنى الصحيح إلى نظام للتصنيف بحسب الميلاد. وهناك أربع طبقات لا غير، ولكن هناك على وجه التقريب ألفا طائفة في الهند. والطوائف تتميز إحداهما عن الأخرى، ليس بمؤهلات الفرد، وإنما بالوراثة، وبقيود تناول الطعام، وبالزواج بين الأقارب، وبالزواج بين الأباعد، وبالمهنة والمرتبة. والكلمة المحلية للطائفة هي جاتي Jeti التي تعني الميلاد. أما كلمة كاست Caste فهي حديثة. وهي مشتقة من Casta، وهي كلمة أطلقها البرتغاليون على ممارسة التقسيم بحسب الميلاد، وهي الممارسة التي وجدوها

لدى وصولهم إلى الهند.

وتتألف طبقة البراهمانا Brahmana Varna من الكهنة والمعلمين، الذين يعدون بصفة عامة حملة الثقافة، ومهماتهم هي الحفاظ على المعرفة والثقافة وإرضاء الآلهة، والحفاظ على العدالة والأخلاق.

وتتألف طبقة الكشترايا Kshatriya Varna من حماة المجتمع، والقائمين على إدارة شؤونه. وهم حراس باقي المجتمع، والقائمون على أمنه، وعلى تنفيذ القواعد المختلفة التي تقتضيها الوظائف الاجتماعية الضرورية. وجاء في الجيتا أن: البطولة، والقوة، والاستقامة، والحذق، وعدم الهرب حتى في المعركة، والكرم والقيادة، تلك هي واجبات رجل الكشترايا، التي تولدت من طبيعته.

وتتألف طبقة الفيشايا Vaishya Varna من التجار والمنتجين في المجتمع. وجاء في الجيتا أن الانخراط في الزراعة وتربية الماشية والتجارة هي واجبات رجل الفيشايا، التي تولد من طبيعته ومن نفسه «الأجونا». ووظيفتهم الرئيسية هي بوضوح، إنتاج السلع الضرورية للحياة، والتي يتطلبها المجتمع.

وتتألف طبقة الشودرا Shudra Varna من العمال والخدم في المجتمع. وتطرح الجيتا بإيجاز بارع واجبات هذه الطبقة بالقول: «واجب الشودرا المتولد من طبيعته هو العمل المؤلف من الخدمة».

وتقع على عاتق الفرد واجبات معينة، وتترتب له حقوق بعينها، وفقا لمبدأ الطبقة، بحكم انتمائه إلى طبقة ما في المجتمع. ولأن الواجبات والحقوق المحددة مقررة سلفا لكل طبقة من الطبقات الأربع، فإنه ما أن تعرف طبقة فرد ما، حتى تعرف واجباته وحقوقه كذلك. غير أن حقوق وواجبات الطبقات الأربع لا تستوعب كل دارما المرء، حيث إن هناك امتيازات ومسؤوليات معينة تنتمي إلى الشخص باعتباره موجوداً بشرياً وعضواً في المجتمع بغض النظر عن طبقته. وهكذا يقول بهيشما (11) في المهابهارتا، إن كل الأشخاص يتعين عليهم القيام بواجبات عامة مثل: كبح جماح غضبهم، وقول الحق، ومسامحة الآخرين، والإنجاب من زوجاتهم الشرعيات، والسلوك النقي، وتجنب المشاجرات، ورعاية من يعولونهم، والتصرف على نحو عادل. وعادة ما يضاف إلى هذه القائمة اللاأذى Ahimsa وكبح جماح النفس.

والواجبات الإنسانية تستند إلى نظام الكون نفسه، فالكون ينظر إليه

باعتباره أخلاقيا في جوهره. وكل شيء يحدث وفقا لقاعدة ولما فيه مصلحة الكل. وتسهم كل طبقة من الكائنات في الكون، من خلال أداء وظيفتها على النحو المراد منها في نظام الكل رخائه. والكائنات البشرية في المجتمع ليست استثناء من هذه القاعدة، ومن ثم فإنهم من خلال كونهم بشراً، ويحتلون مكاناً معينا في نظام الكون، لهم نشاطات ينخرطون فيها للحفاظ على الكون بصفة عامة، ورفاه المجتمع بصفة خاصة.

والخطيئة والشر ينجمان عندما لا يتم القيام بالأعمال الضرورية لرفاه الكل. والواجبات المشتركة بين عدة طبقات هي الأعمال التي يتعين على المرء القيام بها، أو القواعد التي ينبغي على المرء اتباعها لتجنب الخطيئة. وتتبع واجبات طبقة بعينها من القواعد التي ينبغي عليها اتباعها للحفاظ على النظام الاجتماعي، الذي يعد جزءا من نظام الخلق الكلي، ويعتبر ضروريا لتحقق النفس. وطبيعة الواجبات المختلفة مستمدة من طبيعة «الجونا» لشخص ما. ويقول كريشنا في «الجيتا» لقد حددت واجبات البراهمانيين والكشترايايين والفيشايايين والشودرايين بحسب الجونا المتولدة من طبيعتهم.

4ـ مراحل الحياة:

إذا سلمنا بأن بواجبات طبقة الفرد التي يتعين عليه القيام بها لمصلحة المجتمع، فإنه ما يزال من الممكن التساؤل عن الكيفية التي يتعين بها تنظيم حياة الفرد للوصول بمساهمته، أو بمساهمتها، في النظام الاجتماعي إلى الحد الأقصى، مع القيام، في الوقت نفسه، بإحراز أعظم تقدم ممكن في إنجاز تحقيق الذات. ورداً على هذا السؤال تم طرح نظرية مراحل الحياة أو الإشرامات Ashramas. ويتمثل تراث «الأشراما» الاجتماعي في سلسلة من المراحل في الحياة، تصنف بحسب الأنشطة الملائمة لكل مرحلة. والمرحلة الأولى هي مرحلة الدراسة أو البراهما كاريا شراما Brahmacarya Ashrama. والمرحلة الثانية هي مرحلة المشاركة في المجتمع أو «الجريهاستاإشراما» Grihastha Ashrama. والمرحلة الثالثة هي مرحلة التقاعد من العالم الاجتماعي أو الفانابراستا إشراما Vanaparatha Ashrama وبعد المرور بهذه المراحل الثلاث الأولى في رحلة الحياة يدخل المرء إلى حياة التأمل والتدبر لكي يترسخ في

الكمال، وهذه المرحلة الأخيرة تسمى «بالسانياسا أشراما» Sannyasa Ashrama.

ويتعين، عند مانو، اجتياز مراحل الحياة بنجاح، ابتداء من مرحلة الدراسة، وهو يقول: «يمكن للمرء بعد أن يدرس نصوص الفيدا وفقا للقاعدة المعمول بها، وعقب إنجابه للأبناء حسب القانون المقدس، وبعد تقديمه للقرابين وفقا لمقدرته، بوسعه أن يوجه ذهنه إلى التحرر النهائي. والرجل الذي يولد مرتين [12] والذي يسعى إلى التحرر النهائي دون أن يدرس نصوص الفيدا، وبغير إنجاب الأبناء، ودون تقديم للقرابين إنما يغوص أسفل سافلين.

وتنبع الواجبات المختلفة التي تقع على كاهل «الأشرامات» المختلفة من الديون المترتبة من خلال المجيء بالميلاد إلى هذا العالم. وينظر إلى الحياة في هذا العالم باعتبارها فرصة تقدم كهبة لنا. إنها فرصة للنفس لتحرر ذاتها من دائرة الميلاد والموت. لكن الفرد لا يقوم بشيء لاستحقاق هذه الفرصة. والآلهة تقدم هبة الحياة في هذا العالم، ومن ثم فإن البشر مدينون للآلهة، ونحن مدينون كذلك لآبائنا وأسلافنا، ذلك أنه لولاهم لما كانت الحياة ممكنة كذلك. ومع الميلاد الثاني للشخص، أي الميلاد المفضي إلى عالم الثقافة والروح، ينشأ دين للحكماء والمعلمين الذين ينشرون، ويعلمون، ما يستحق المعرفة. وهذه الديون الثلاثة يمكن الوفاء بها بالدراسة (الدين للحكماء والمعلمين) وبإنجاب الأطفال (الدين للآباء والأسلاف) وبتقديم القرابين (الدين للآلهة). وأنواع الحياة الثلاثة المطلوبة للوفاء بالديون تتطابق على التوالي مع مراحل الدارس والمتقاعد. ولدى الوفاء بهذه الالتزامات للمجتمع وللآلهة فحسب يمكن للشخص أن يركز بصورة خاصة على التأمل والتركيز المطلوبين للتحرير الكامل للنفس.

وهذا التشديد على وفاء المرء بديونه من خلال الأنواع المختلفة للعمل الاجتماعي يكشف عن الأهمية المعلقة على الحياة في المجتمع والتنظيم الاجتماعي في الهند. وفي حقيقة الأمر فإن المبادىء ذاتها الخاصة بمراحل الحياة والطبقات الاجتماعية مبررة من خلال مفاهيم أهمية إشباع الطبيعة التجريبية، أو الجونا، للشخص.

ويجد مبدأ الأشراما تبريره في مفهوم البوروشارتات Purusharthas

«فالأشراما» هي في حقيقة الأمر مرحلة في رحلة، وهدف هذه الرحلة لا يعدو أن يكون الحرية الكاملة أو الموكشا Moksha، وهدف الموكشا هو الذي يطرح الاتجاه الكلي للرحلة عبر الحياة، وما المراحل المختلفة إلا الوسائل المتخذة لتحقيق هذا الهدف. ولكن من المسلم به أن هدف المسافر عبر طريق الحياة مركب، بحيث إنه لكي يتم تحقيق هدف الموكشا، فلابد أولا من تحقيق أهداف «الدارما» و«الأرثا»،و«الكاما». وبناء على هذا فإن الرحلة تقسم إلى مراحل بحيث إن كلا من الأهداف الأساسية يمكن تحقيقه أو الوصول إليه بأقصى قدر ممكن من الكفاءة، وبالطريقة الأكثر إرضاء للفرد.

وتمنكن المرحلة الأولى من مراحل الحياة، وهي مرحلة الدراسة، تمكن الفرد من أن يتعلم دروساً حول الحياة من كافة جوانبها المختلفة. هنا يتعلم المرء دروسا حول الحياة الاجتماعية والروحية، ويألف المثل العليا التي يتعين أن يسلك في الحياة وفقا لها، وهنا يتعلم المرء أيضا دروسا حول الطبقات الاجتماعية ومراحل الحياة والأهداف الإنسانية، الخ، ويجري تعريفه بفن ضبط النفس. وبعد مرحلة الدراسة يكون المرء مستعداً لدخول المرحلة الثانية من مراحل الحياة، أي مرحلة المشاركة. وتعترف النصوص كافة، بما في ذلك النصوص المعنية في المقام الأول بالموكشا بالأهمية الجوهرية لهذه المرحلة من مراحل الحياة، ذلك أن المجتمع بأسره يعتمد على السلع والخدمات التي يقدمها المشارك. ويتعين للحفاظ على دعم المجتمع أن يعلي المشارك من شأن «الدارما»، وأن يؤمن الاقتصاد، وأن يؤيد قيم الثقافة. وعلى الرغم من أن تربية الأطفال، ورعاية كبار السن، والمحتاجين هي واجبات أولية تقع على كاهل المشارك. فإن تلك المرحلة من مراحل الحياة هي أيضا المرحلة التي يتم فيها الاستمتاع بالثروة والملذات.

ويدخل الفرد مع الوفاء بالالتزامات قبل المجتمع وإشباع الاحتياجات البيولوجية والاجتماعية مرحلة التدريب الروحي. والشخص الذي استقر بقوة في غمار «الدارما»، يبذل الآن قصارى جهده لتحقيق موقف قوامه «اللاتعلق» بأمور هذا العالم كافة. ومن خلال ممارسة الزهد تزداد السيطرة على النفس، وتنمو القوة الروحية التي تمس الحاجة إليها لتحقيق الموكشا.

وتتسم المرحلة الرابعة بالتخلي الكامل عن الأشياء والرغبات الدنيوية. والواقع أنه ينظر إلى هذا التخلي على أنه بالغ الكمال، لدرجة أن الزاهد

(سنياسين Sannyasin) ينظر إليه، عادة باعتباره قد مات بالفعل. وهكذا فإنه لدى انتهاء الحياة العضوية لا تقام طقوس الجنازة العادية «للسنياسين». وبدلا من ذلك تؤدى له طقوس السمادي Samadhi الخاصة، اعترافا بأن الحياة الاجتماعية والشخصية قد انتهت، لدى دخوله هذه المرحلة من مراحل الحياة، فلا أهمية لشيء سوى الهدف الروحي للموكشا، أو الحرية التامة في هذه المرحلة الأخيرة من مراحل الحياة.

ويكمن في قرار مؤسسات مراحل الحياة والطبقات الاجتماعية ونظرية أهداف الحياة، التي تجد فيها هذه المؤسسات مبررها الاهتمام الهندي الدائم بالمساهمة بصورة كاملة في الحياة، بينما يتم في الوقت نفسه تحقيق طبيعة المرء الروحية. ويشدد التراث الهندي على أن هذين الهدفين لا يستبعد أحدهما الآخر، وإنما كل منهما مكون ضروري للمثل الأعلى للحياة. وتمثل مراحل الحياة. الحياة والطبقات الاجتماعية المثل العليا للتنظيم من أجل حياة الفرد، وحياة الفرد، وحياة المجتمع بأسره، التي تسهل تحقيق النفس أو الموكشا، بينما تشجع تحقيق الإمكانية الإنسانية من خلال «الدارما» و«االأرثا»، و«الكاما».

هوامش

(1) كرشنا Krishna: هو التجسيد الثامن للإله فيشنو، وهو من أكثر الآلهة شعبية لدى الهنود، وتروي القصص والقصائد عن مغامراته وعبثه مع الراعيات الأسطوريات وعزفه على الناي. واسمه يعني حرفيا «الأسود» أو «الداكن» مما يدل على أنه كان إلها للهنود الأصليين المائلين إلى السواد. (المترجم).

(2) فيشنو Vishnou: الإله الثاني في التريمورتي أو ثالوث الآلهة الرئيسي إلى جوار شيفا وشاكتي، ووظيفته هي الحفظ، وهو يتخلل كل الأشياء، وتصوره الفيدا في صور قزم عبر الكون كله بثلاث خطوات عملاقة، وهو عند أنصاره الروح الحية العظمى، وغالبا ما يصور وقد استقر على الحية شيسانجا على سطح المحيط الحليبي، الأولى فيما براهما ينبعث من زهرة لوتس تنمو في سرته، وهم يتصورون أنه يهبط بين الحين والآخر إلى الأرض في صورة «أفتار» أو تجسيد لتخليص الإنسانية من المخاطر. (المترجم).

(3) أرجونا Arjuna: أحد أبطال المعركة التي روتها ملحمة المهابهارتا (المترجم).

(4) جونا Guna: هي في مذهب السامخايا الهندوسي القوى أو الخصائص الأساسية التي تسبب الخير والانفعالات الطاغية. (المترجم).

(5) بوروشا Burusha: أرواح الأفراد من جنس الذكر في الهندوسية، على عكس براكريتي المادة أو أرواح الأنثى ومن الجلي أن الإصطلاح يستخدم هنا معنى أوسع نطاقا وأثرى في أبعاده. (المترجم).
(6) رجيتا، 2 ،9 , ،25 (المؤلف).

(7) انظر الهامش السابق مباشرة (المترجم).
(8) رجيتا، 3 , 5 (المؤلف).

(9) موكشا Moksha: كلمة سنسكريتية الأصل تعني حرفيا الانعتاق أو الفرار من التكرار الممل لتجدد الموت وتجدد الميلاد في الهندوسية. (المترجم).

(10) البانشاتنترا Panchatantra: التنترا كلمة سنسكريتية معناها الحرفي «خيوط الطيف» وهي مجموعة من النصوص المقدسة التي تشبه السوترا، مع ملاحظة أن الأولى للخاصة، والأخيرة في متناول الجميع، والإصلاح الوارد في المتن كتاب شامل من كتب الحكمة يضم هذه المجموعة مع إيضاح للطقوس التي تستخدم بمصاحبتها. (المترجم).

(11) بهيشما Bhisma: أحد أبطال المهابهارتا، واسمه يعني حرفيا «الرهيب»، وهو ابن شامتانو من ربة نهر الجانج، وقد اكتسب الجدارة باسمه من موافقته على الشرطين اللذين طرحا على أبيه قبل زواج الأخير من ساتيافاتي، وهما تنحيته ـ أي بهيشما ـ عن وراثة العرش، وعدم إنجابه لأبناء ينافسون الفرع الأصغر على حق الوراثة، الذي كان جوهر الصراع الذي دارت حوله المهابهارتا بأسرها. (المترجم).

(12)تعبير «الذي يولد مرتين» يشير إلى الميلاد في عالم الروح بالإضافة إلى عالم الطبيعة. وكانت هناك في الهند القديمة طقوس مركبة للاحتفال بدخول الشباب إلى الحياة الثقافية والروحية لمن يولدون مرتين. وكان الدخول إلى مرتبة من يولد مرتين يعتبر ميزة كبرى، وكان يقتصر، على الأقل نظريا، على من يحكم عليهم بأنهم مؤهلون لذلك. (المؤلف).

5 النفس والعالم:
السامخيا ـ اليوجا

تفترض الفلسفات الأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية، الخاصة بالملاحم، والدارماشاستراً، والجيتا، بصورة مسبقة، علاقات معينة بين الذات التجريبية، التي هي الكيان الاجتماعي، والذات المطلقة، التي هي ذات خالصة. وهذا الافتراض المسبق يبدو واضحا من التشديد على الوصفات العلاجية المختلفة للحياة في المجتمع لكي يتم تحقيق «الأتمان». وما لم يكن هناك ارتباط بين الذات التجريبية والأتمان، فإن نشاطات الذات التجريبية ستكون بلا أهمية بالنسبة لتحقيق الأتمان. ويبدو أن نصوص الأوبانيشاد مليئة للغاية بالحماس، حيال اكتشاف الأتمان، بحيث إنها، في الغالب، لاتهتم بتحليل طبيعة اللاأتمان، ولا بتحليل العلاقات بين ما هو «أتمان»، وبين ما هو «غير أتمان». وليس من المدهش، إذن، أن تقوم الأذهان الفلسفية والنقدية في وقت لاحق ببحث هذه المسائل، ومحاولة إيضاح طبيعة العلاقات الموجودة بين «النفس» و «اللانفس» إذا كان هناك مثل هذه العلاقات، بين المطلق والتجريبي. والسؤال الكامن

هو: كيف يمكن للمرء أن يكون نفسا من لحم ودم ورغبات وعادات ويكون أيضا الأتمان الذي لا يتغير والمتطابق مع الواقع المطلق للكون؟

١ـ الذات والموضوع:

أقدم مدرسة فلسفية تناولت مسألة هذه العلاقة بين النفس واللانفس كانت مدرسة السامخيا. وتشير تعليمات هذه المدرسة إلى أنها قد نمت مباشرة من تلك الأجزاء في نصوص الأوبانيشاد التي تشدد على واقعية اللاأتمان أواللابراهمان. ويُقال في نصوص الأوبانيشاد إن براهمان قد خلق الكون، ثم دخل فيه(1). وعالم الموضوعات أو الأشياء لايمكن أن يكون عالما غير واقعي، لأنه يتألف من الأتمان، وهي موضوع كما أنها ذات. وفي أوبانيشاد بريهادارانياكا يُقال إن الأتمان قد دخلت إلى الكون «حتى أطراف الأصابع، مثلما تخفي السكين في غمدها، أو النار التي تمد الكل بأسباب الحياة في الخشب الذي يبقي على النار». وتشير هذه الفقرات إلى واقعين أساسيين: واقع البراهمان، وواقع العالم الموضوعي، الذي يضم الذوات والأشياء التجريبية.

وليس هناك شك في أن الميل في الغالب في نصوص الأوبانيشاد هو إلى النظر إلى البراهمان باعتباره «أكثر واقعية» من العالم التجريبي أو الموضوعي. ومع ذلك، وكما رأينا من قبل، فإن معرفة البراهمان ليست نوعا عاديا من المعرفة، وباستثناء معرفة البراهمان، فليس للمرء خيار إلا أن يحمل على محمل الجد، واقع الذات التجريبية والعالم الموضوعي، فليس هناك واقع آخر باد للعيان. وفضلا عن ذلك فإن التجريبي والموضوعي ينبغي أن يكون على الدوام نقطة الانطلاق لأي تمحيص للواقع، الأمر الذي يعني أنه عند هذا المستوى، على الأقل، يتعين الإقرار بواقعية التجريبي.

ويبدو أن مدرسة السامخيا، التي أبدت استعدادها لتقبل واقعية العالم التجريبي، ربما في أحد الجوانب على أساس ملاحظات واقعية معينة، وردت في نصوص الأوبانيشاد، قد ساد فيها بحدة الشعور بالحاجة إلى القيام بمزيد من العناية بتحليل العلاقة بين الواقع التجريبي والواقع المطلق.

وقد نشأت الحاجة الملموسة إلى إقرار العلاقة بين الواقع التجريبي

والمطلق من اعتبارين اثنين. فمن ناحية علمت نصوص الأوبانيشاد أن تحقيق الأتمان من شأنه أن يجلب نهاية المعاناة. ومن هنا فقد كان من الضروري للعثور على سبل لتحقيق هذه الأتمان، ولوضع نهاية للألم والمعاناة، أن يتم اكتشاف العلاقة بين التجريبي والأتمان، وتحديد نوعيات الأشياء التي من شأنها أن تفضي إلى معايشة الأتمان. ويبدأ «أشفارا كرشنا» حديثه عن السامخايا بتقرير أنه: «من العذاب الناجم عن البؤس الثلاثي الأبعاد ينشأ البحث عن سبل إنهاء هذا العذاب..».

أما الاعتبار الآخر فهو أمر يتعلق بالدافع الإنساني الأساسي إلى المعرفة، وإلى جعل كل التجارب الإنسانية، قابلة للفهم، من خلال عرض علاقات معينة كامنة في هذه التجارب.

ومن خلال تركيز الانتباه على المعرفة الإنسانية العادية والعالم العادي المعلوم من خلال مثل هذه المعرفة، يذهب فلاسفة السامخايا إلى القول بأن العالم بأسره، الذي يمكن أن نخبره هو أساساً نفس هذه الطبيعة، بمعنى أن الرغبات والمشاعر والفكر.. الخ ليست مختلفة، بصورة أساسية، عن الألوان والأصوات والروائح.. الخ، وهي كلها تشبه بصورة جذرية العصي والأحجار. ولكن هذا كله ـ العالم الذي يمكن معايشته من حيث المبدأ ـ هو من طبيعة الموضوع (أو الموضوع المحتمل) أو اللانفس، في مواجهة النفس التي دائما المعايش، والتي هي ذات بصورة نهائية على نحو مطلق. ولسوف يبدو أن الذات المطلقة هي من طبيعة ونظام مختلفين عن العالم، حيث إن ما هو ذات مطلقة لايمكن أن يُصبح موضوعا قط، وما هو موضوع لايمكن أن يكون ذاتاً مطلقة. والفارق بين النفس والعالم هو بصورة جوهرية الفارق بين الذات والموضوع.

ويتعين أن تكون نقطة الانطلاق لأي تحليل للعالم هي تجربة أو خبرة النفس والعالم التي يجدها المرء متاحة للتحليل. وهذه التجربة تكشف عن وجود نفس عارفة في عالم متغير. وما من شيء أكثر وضوحا من أننا نتغير، نحن والعلم من حولنا. وبهذه الحقيقة الواضحة يبدأ فلاسفة «السامخايا»، ومنها يصلون إلى النتيجة القائلة بأن كل تجربة أو خبرة، وكل ما تجري تجربته أو خبرته هو من طبيعة واحدة بصفة جوهرية، وإن كان مختلفا على نحو أساسي عن الذات المطلقة التي تمر بهذه التجربة.

2ـ السببية:

ليس من الممكن رفض نظام العالم الذي نمر بخبرته واطراده، باعتبار أنهما ناتجان عن المصادفة، فالتغيرات التي تحدث لها أسبابها. وأيا كان ما هو موجود أو ما سوف يوجد فإنه عائد أو سوف يعود إلى أسباب مختلفة، وأول نتيجة مهمة تنتج عن ذلك هي أن المعرفة البشرية لابد أن تكون لها أسبابها، فهي أثر لسبب سابق. ولكن حيث إن السببية لاسبيل إلى إدراكها، مالم تستمد السمات السائدة للنتيجة من السبب، فإنه ينبني على ذلك أن النتيجة ينبغي أن تكون في جوهرها شبيهة على نحو جوهري بالعالم الذي تجري معرفته. وبما أن المعرفة هي نتيجة لتنظيم الخبرات أو المعايشات فإن طبيعة المعايشة يتعين أن تكون كالعالم سواء بسواء على نحو أساسي. ومن هنا يأتي القول بأن الخبرة وما تجده هما شيء واحد، على نحو أساسي.

ويزودنا تحليل السببية بالمبررات الرئيسية للدعاوى التي قالت بها مدرسة السامخايا عن العالم والنفس. وتسمى نظرية السببية التي تأخذ بها «ساتكارايفادا Satkaryavada» وهي تعني أن النتيجة موجودة مسبقا في السبب. والآن إذا سلمنا بأنه ما من شيء يحدث بغير سبب، وكذلك بأن كل نتيجة لها وجود مسبق في السبب، كان معنى ذلك أن النتيجة لا تقدم، بأي معنى مهم، بأي واقع جديد، ذلك أن الأمر هو أن نجعل ما هو موجود بالفعل بصورة ضمنية صريحاً ومعلناً.

ويختصر «أشفاراكرشنا» نظرية «السامخايا» عن طبيعة السببية عندما يقول: «إن النتيجة موجودة (موجودة مسبقاً):

1ـ لأن ماليس بموجود لايمكن أن يتم إنتاجه.
2ـ لأن هناك علاقة محددة بين السبب والنتيجة.
3ـ لأن الكل ليس ممكنا.
4ـ لأن الكفء لايمكن أن يقوم إلا بما هو كفء له.
5ـ لأن السبب هو من جوهر السبب نفسه.

والسبب في الذهاب إلى القول بأن النتائج موجودة هو أن واقع النتيجة، لايمكن نفيه إلا لدى نفي السبب، حيث إن السبب هو سبب بمقدار ما يحدث نتائجه. ومن هنا فإنه إذا لم تكن هناك نتائج حقيقية، فليست هناك

أسباب حقيقية. وفضلا عن ذلك فإن النتيجة واقعية بقدر واقعية السبب تماما، ذلك أن النتيجة هي تحول السبب. وإذا ما أراد المرء أن ينفي وجود كل من السبب والنتيجة، فإنه سيجبر على نفي نقطة البدء في تحليله بأسرها، الأمر الذي يجعل كل الاستنتاجات متناقضة، وبالتالي فإن وجود النتائج لايمكن نفيه.

والقول بأن النتيجة تنتمي إلى الجوهر نفسه الذي ينتمي إليه السبب هو قول بالغ الأهمية «للسامخايا»، ذلك لأنه الدعامة الرئيسية للقول بأن الواقع الموضوعي بأسره له نفس الطبيعة نفسها في نهاية التحليل، والصلة قوامها أن الواقع الموضوعي بأسره هو نتيجة للتحولات المختلفة لمادة واحدة نهائية.

علينا ـ حتى نتبين قوة حجة السامخايا أن نثير بعض الاعتراضات التي يمكن إثارتها ضد نظرية السببية هذه. إذ يمكن الاعتراض بأن النتيجة هي كل جديد مختلف عن الأجزاء المكونة، وليس تحولا لها. والبرهان على صحة هذا الاعتراض تقدمه الحقيقة القائلة بأنه ما من نتيجة يمكن معرفتها قبل أن تحدث فعلا. ولكن إذا كانت كسببها سواء بسواء على نحو جوهري فإنها يمكن أن تُعرف من خلال معرفة السبب قبل إحداث النتيجة. ووفقاً لمدرسة السامخايا» فإن هذا الاعتراض ليس صحيحاً، ذلك أنه لا معنى للقول بأن الكل مختلف عن المادة السببية له. وخذ مثال المائدة، فقطع الخشب، التي هي المادة السببية للمائدة عندما تعد بطريقة معينة، ليست مختلفة عن المائدة. وإذا كانت مختلفة فإن بمقدور المرء أن يتصور المائدة بصورة مستقلة عن أجزائها. ولكن من الجلي أن هذا مستحيل. والقول بأن السبب والنتيجة مستقلان ومنفصلان لأننا ندركهما مستقلين ومنفصلين هو مصادرة على المطلوب. وتذهب «السامخايا» إلى القول بأن تصور نتيجة ما هو تصور للسبب في حالة التحول. والسير من ذلك إلى نتيجة تقول: «ومن ثم فإن رؤية النتيجة هي رؤية كيان جديد «لايعني تقديم اعتراض على الإطلاق، وإنما يعني مصادرة على المطلوب».

وهناك اعتراض آخر قد يطرح، وقوامه أنه إذا كانت «السامخايا» على حق في الذهاب إلى القول بأن السببية هي مسألة تحول، وليست إنتاجاً لشيء جديد، فإن نشاط الفاعل، أو السبب الفعال سيكون غير ضروري،

حيث كانت النتيجة موجودة بالفعل. ولكن إذا كانت النتيجة موجودة مسبقاً فإنه ما من سبب فعال تمس الحاجة إليه لجلب النتيجة إلى حيز الوجود. وهذا الاعتراض يتم التعامل معه من خلال تمحيص الافتراض القائل بأن النتيجة لاتوجد على نحو مسبق في السبب. وإذا كانت النتيجة لم توجد مسبقا في السبب، فإن السببية ستكون جلب شيء إلى الوجود من لا شيء. (ومن هنا يأتي القول «إن ما هو عدم لايمكن أن يستحدث»). وإذا ما فكرنا في أشياء لاوجود لها، مثل الدوائر المربعة، فلسوف نكتشف أنه ما من قدر من الجهد الشاق يمكن أن يدفع بها إلى حيز الوجود. والزعم بأن ما هو كائن يمكن أن يسببه ما ليس بكائن ليس تقديما لوجهة نظر بديلة في السببية، وإنما هو نفي للسببية بصورة كاملة.

وفضلاً عن ذلك، فإنك إذا لم تقر بأن النتيجة موجودة بصورة مسبقة، فإنه يتعيّن عليك إذن القول بأنها لا وجود لها إلى أن يوجدها السبب أو يحدثها، وهذا يعادل قولنا بأن النتيجة غير الموجودة تنتمي إلى السبب. ولكن حيث إن النتيجة ليست موجودة فلا شيء ينتمي حقاً إلى السبب، ذلك أن علاقة الانتماء ليست ممكنة بالفعل، إلا بين الأشياء الموجودة. وهكذا، فإنه إذا أمكن أن يقال إن النتيجة تنتمي إلى السبب، فلابد من الإقرار بأنها توجد مسبقا في السبب. ولكن عندئذ: ماذا عن الاعتراض القائل بأنه في هذه الحالة ليست هناك حاجة إلى السبب؟ الإجابة هي أن الفاعل أو السبب الفعال يظهر أو يعلن ما كان متضمنا وغير ظاهر، ولا يخلق شيئاً جديداً.

وهناك رد آخر على الاعتراض القائل بأن السبب والنتيجة هما كيانان منفصلان، وقوام هذا الرد أن الوجود المسبق للنتيجة يمكن النظر إليه من خلال حقيقة أنه: ما من شيء يمكن أن يستحدث من سبب لم يكن موجوداً فيه. فعلى سبيل المثال يتم الحصول على «الخثارة» من اللبن لأنها موجودة مسبقاً في اللبن. وليس من المستطاع الحصول عليها من الماء أو الزيت لأنها لاتوجد مسبقاً فيهما. ولو لم تكن النتيجة موجودة مسبقاً في السبب لأمكن لأي نتيجة أن تترتب على أي سبب. ولكن من الواضح أن هذا ليس واقع الحال، فعلى سبيل المثال لايمكنك الحصول على الحديد من الماء.

فإذا كان الوضع هو أن أسباباً معينة، هي التي يمكن أن تؤدي إلى نتائج

معينة، فمن الواضح إذن أن بعض الأسباب فعالة بالنسبة لبعض النتائج، ولكنها ليست كذلك بالنسبة للبعض الآخر. ولكن هذا يوضح أن النتيجة توجد مسبقا في السبب، وإلا فلن يكون هناك معنى للقول بأن سبباً ما هو فعال فيما يتعلق بنتيجة محددة. والسر في ذلك هو أن السبب الفعال لنتيجة ما له بعض القوة المرتبطة بالنتيجة، ودون الوجود المسبق للنتيجة هناك، فليس ثمة ما ترتبط القوة به، ومن ثمñ فلا معنى للحديث عن أسباب فعالة أو عن إمكانية.

وثمة اعتراض آخر ربما أثير، مفاده أن الحديث عن التجلي والتحول هو تهريب لمفهوم السببية، بمعنى استحداث وقائع وموضوعات جديدة، وإعادته إلى الصورة في شكل تنكري. ويتم الرد على هذا الاعتراض بإيضاح أن طبيعة التحول لاعلاقة لها بتوقف صفات كانت موجودة من قبل، ولا بتكوين أخرى كانت معدومة من قبل. وإنما التحول يعني، بالأحرى، ظهور خاصية أو سمة كانت موجودة على نحو ضمني في الجوهر، وبالمقابل تراجع خاصية ظاهرة إلى وضع غير ظاهر.

ولحسم القضية نهائيا يذهب فلاسفة «السامخايا» إلى القول بأن تصور الإمكان السببي، فاللاوجود، اللاكينونة، لايقتضي سببا. وهكذا فإنه إذا لم يكن للنتيجة وجود في أي وقت فلن تثار مسألة تحديد سببها. ولكنه من المعقول الحديث عن إمكانية النتائج التي لم توجد بعد، ومحاولة تحديد ما الذي سيسبب وجود هذه النتائج. غير أن هذا يكون معقولا لدى افتراض أن النتيجة توجد مسبقاً، بمعنى ما من المعاني فحسب، لأن ما هو عدم، على نحو مطلق، ليست له إمكانية الظهور إلى الوجود.

وهذه الحجج المتواصلة هي كلها حجج أريد بها أساساً أن تؤيد الزعم بأن الأسباب والنتائج هي في جوهرها من طبيعة واحدة، والسبب هنا يُنظر إليه بمعنى السبب المادي، أي المادة التي منها يستحدث شيء ما. وما من نتيجة يمكن أن توجد في مكان مختلف عن سببها المادي. ومن هنا فإن السبب والنتيجة هما متماثلان على الصعيد العددي. والمثال الذي يُضرب للتماثل الجوهري للسبب والنتيجة هو السلحفاة التي تدخل قوقعتها وتخرج منها، فالسلحفاة الخارجة هي النتيجة والسلحفاة الداخلة هي السبب (والعكس صحيح) ولكن هذا لايتضمن استحداث شيء جديد. وهناك مثال

آخر هو قطعة ذهبية يمكن سكها في العديد من الأشكال والقطع. ولكن تغيير شكلها لايجعل النتيجة شيئاً جديداً على نحو كلي. فالزهرة المصنوعة من الذهب هي ذهب، أساساً، تماماً كالشجرة المصنوعة من الذهب، والفارق لايشمل إلا الاسم والصورة، وليس المادة التي تصنعان منها.

3ـ تطور العالم:

بعد أن أثبت فلاسفة مدرسة «السامخايا» أن السببية، التي يتعين افتراض وجودها لنجعل للتجربة الإنسانية معنى، هي من طبيعة الساتكارايفادا (بمعنى أن النتيجة توجد مسبقا بالضرورة في السبب) مضوا قدماً إلى القول بأن هذا يفترض ضمناً مبدأ واحداً مطلقاً، تخبر نتائجه بسبب تحولاته، على أنه العالم الموضوعي. وهذا الزعم ينتج بمجرد تسليم المرء بأن العالم الراهن يوجد نتيجة لتغيرات سابقة، وأن التغير ليس نتاجا لشيء جديد كل الجدة. فإذا سلمنا بذلك، فإنه يتعين علينا، لكي يتم تجنب النكوص المطلق واللامتناهي، أن نسلم بأن هناك سبباً مادياً مطلقاً واحداً، يشكل في تحولاته وتجلياته العديدة، علم التجربة أو الخبرة، وينبع من ذلك أن عالم التجربة بأسره هو من الطبيعة الأساسية ذاتها التي ينتمي إليها هذا السبب المادي المطلق، فكل شيء هو بصورة أساسية تحول فحسب لهذا السبب الأول. وبهذه الطريقة تصل مدرسة «السامخايا» إلى النتيجة القائلة بأن العالم الذي نخبره هو، بأسره، من طبيعة البراكريتي Prakriti (المادة) وهو الاسم الذي أطلق على المبدأ السببي المطلق.

غير أن هذه النتيجة تبرز سؤالا آخر هو: كيف يخرج عالم التجربة المتكثر خلال سلاسل من التحولات من هذا الواقع الأساسي المسمى بالبراكريتي؟ من الواضح أنه إذا لم تكن هناك نتائج إلا تلك النتائج التي توجد مسبقا في السبب، فإن كل النتائج التي تشكل العالم الذي تتم معايشته لابد أنها قد وجدت مسبقا في البراكريتي (المادة) وبالتالي لابد للبراكريتي نفسه أن يتألف من نزعات أو خصائص مختلفة. ووفقا لهذا فإن «السامخايا» تفترض نزعات مختلفة: «الساتفا Sativa »[2] ،هو الاتجاه المسؤول عن التجلي الذاتي، والحفاظ الذاتي الخاص بالبراكريتي، الراجاس Rajas [3]، وهو الاتجاه إلى الحركة والفعل، «التاماس Tamas»[4]، وهو الميل إلى القصور

الذاتي. ومن وجهة النظر النفسية فإن الساتفا والراجاس والتاماس هي المبادىء المسؤولة عن اللذة، واللامبالاة، على التوالي. ومن خلال تراكيب مختلفة لهذه المبادىء المتباينة فإن من الممكن تفسير تطوير العالم، حيث إن النسب المتباينة التي تجسد هذه المبادىء تفسر كل ما في العالم من تنوع.

ولكن ما الذي يسبب تطور البراكريتي (أو المادة)؟ إذا نظرنا إلى العالم على أنه يتطور، فإن من المفترض ضمنا أنه كان هناك وقت منطقي كانت فيه المبادىء المكونة للبراكريتي في حالة هادئة من التوازن. وإذا كان الأمر كذلك، فإن من الضروري افتراض مبدأ آخر للواقع في العالم، مبدأ مسؤول عن الإخلال بتوازن النزعات أو الميول، ومن خلال ذلك تحريك تطور البراكريتي. وهذا الواقع الثاني يطلق عليه اسم «بوروشا Purusha (أو الروح) ويعتبر منتميا إلى طبيعة الوعي الخالص، باعتباره الذات المطلقة. أنه في الواقع صياغة مدرسة السامخايا للأتمان أو البراهمان الأوبانيشاديين.

ووجود «البوروشا (الروح) هو الذي يفسر تطور البراكريتي (المادة)، وليست المسألة أن للبوروشا بالفعل، أي علاقة بالبراكريتي، وإنما قوام الأمر أنه بسبب وجود البوروشا وحضوره يتعرض توازن البراكريتي للاحتلال، وتبدأ عملية التطور.

ويقدم أشفارا كرشنا موجزا للحجج المطروحة لوجود البوروشا (القوة الروحية) على النحو التالي:

«(أ) لأن كل العناصر المركبة هي من أجل أن يستخدمها الآخر (ب) ولأنه يتعين أن يكون هناك غياب للسمات الثلاث وللخواص الأخرى (ج) ولأنه يتحتم وجود عملية ضبط (د) ولأنه ينبغي أن يكون هناك مَنْ يقوم بالتجربة (هـ) ولأن هناك ميلاً «للانعزال» أو الغبطة النهائية، فإنه لابد أن يوجد البوروشا».

تقوم الحجتان (أ) و (ب) على المقدمتين القائلتين 1. إن كل الموضوعات التي تتم خبرتها أو تجربتها تتألف من أجزاء، وهذه الأجزاء تنظم على نحو تخدم معه أغراض الموضوعات أو الكائنات الأخرى، حتى تتماسك الطبيعة بأسرها في كل واحد منظم، و 2. مالم يكن هناك ذلك الذي لايتألف من أجزاء والذي من أجله توجد تلك الأشياء المؤلفة من أجزاء، فإننا نقع في نكوص لامتناه. والخلاصة هي أن عالم «البراكريتي، الذي هو عالم

الموضوعات، يوجد من أجل عالم آخر، الأمر الذي يبرهن على وجود مبدأ آخر خلاف البراكريتي، وهذا المبدأ هو «البوروشا».

وتفترض الحجة (ج) أن الموضوعات المادية، أي الموضوعات التي تشكل عالم البراكريتي (عالم المادة)، لايمكن أن تعمل معاً، وكل منها موجه إلى غايته المناسبة، مالم يكن هناك مبدأ عقلي هو الذي يرشد هذا العالم. والخلاصة هي أن البوروشا لابد من وجوده لكي يتم تنظيم العالم على ما هو عليه.

وتذهب الحجة (د) إلى القول بأنه من وجهة النظر السيكولوجية فإن كل موضوعات العالم تنتمي إلى طبيعة اللذة أو الألم أو اللامبالاة. ولكن اللذة والألم لايمكن أن يوجدا دون مَنْ يقوم بالتجربة. والخلاصة هي أن عالم البراكريتي (عالم المادة) لابد أن يوجد بالنسبة لمن يقوم بالتجربة، ومن هنا فإنه لابد من وجود البوروشا (القوة الروحية) كمبدأ لمن يقوم بالتجربة.

وتذهب الحجة (هـ) إلى أنه لابد من وجود البوروشا بسبب الرغبة في علو الذات. وفي كون منظم ما كان يمكن أنْ يحدث أنْ يصبح الميل الكلي نحو اللامتناهي ـ نحو تحقيق الذات ـ محبطا لها. وبالتالي فلا بد من أن يكون البوروشا (الروح) موجودا لكي يتحقق، حيث إنه يجرى السعي إليه.

ولكن بغض النظر عن هذه الحجج فإن وجود البوروشا (الروح) يتم وضعه بعيدا عن أي تساؤل أو شك، من خلال تجربة أولئك الذين تجاوزوا عالم البراكريتي.

ومن الواضح أنه ينظر إلى «البوروشا» (الروح) على أنه مستقل عن البراكريتي (المادة)، فهو أمر واضح من القول بأنه: «من الدراسة المتكررة للحقيقة، تنتج الحكمة القائلة: «إنني لست موجوداً (باعتباري براكريتي) ولا شيء ملك يدي. إنني لست (براكريتي) الأمر الذي لايدع بقية باقية تعرف، إنني نقي متحرر من الجهل، ومطلق».

ولكن إذا كان البوروشا مستقلا عن البراكريتي ألا يغدو السؤالان اللذان يدوران حول الكيفية التي يرتبطان بها، وكيف تستطيع النفس التجريبية إدراك البوروشا في داخلها ـ أكثر غموضا وإلغازاً عن ذي قبل؟ إن مفتاح الرد متضمن في المقتطف الوارد أعلاه، والذي ينص على أن الحكمة هي التي تطلق البوروشا وتحررها من البراكريتي. وإذا كان البوروشا حقا واقعا

في قبضة البراكريتي ويكبح هذا الأخير حركته. وإذا كان البوروشا حقا واقعا في قبضة البراكريتي ويكبح هذا الأخير حركته، فإن من العبث القول بأن البوروشا مختلف تماما عن البراكريتي ومستقل عنه. ولكن وجهةالنظر التي تتبناها مدرسة السامخيا هي أن العلاقة بين البراكريتي والبوروشا تجد أساسها في الجهل، ففي هذا الجهل يرتكب خطأ مأساوي، ويتم الخلط بين البوروشا والبراكريتي.

ولكي نوضح كيف يمكن أن تؤدي الرابطة الوهمية بين البوروشا (الروح) والبراكريتي (المادة) إلى تطور حقيقي للبراكريتي (للمادة)، فإن من الضروري فهم الكيفية التي يؤثر بها مجرد وجود البوروشا وحضوره في البراكريتي. قيل إن البوروشا (الروح) نور ساطع، وإن البراكريتي بحيرة ماء تعكس ذلك الفور، دون قيام «البوروشا» (الروح) بشيء إلا أن يشع بنوره، فإن الانعكاس على سطح البراكريتي (المادة) ينعكس على ذاته، لكن ذلك ليس نور البوروشا (الروح) الحقيقي، وإنما هو انعكاس في البراكريتي (المادة)، وبالتالي فإنه ينتمي على نحو جوهري إلى طبيعة البراكريتي (المادة). وفي هذا الانعكاس، الذي هو انعكاس البوروشا على البراكريتي، فإن البوروشا يغيب عن النظر، ويصبح البراكريتي (المادة) هو الواقع المطلق. وبسبب هذا الخطأ فإن إنارة النفس التجريبية، التي تمكن المرء من أن يرى ويسمع ويحس ويفكر ويرغب... إلخ لايتم إدراكها باعتبارها تنطلق من النور العظيم، الذي هو البوروشا، وينبي* ذلك على أنه فيما يواصل البراكريتي (المادة) التطور فإن البوروشا (الروح) لايتم تمييزه عن البراكريتي (المادة)، وإنما تتم مطابقته مع تطورات البراكريتي.

وينظر نظام تطور البراكريتي الذي جرى تصويره في فلسفة السامخيا إلى الإضاءة الأولى للبراكريتي (للمادة) من قبول البوروشا (الروح) على أنها بوذي[5] Buddhi أو مهات[6] Mahat أي «العظيم» وعندما يصبح هذا الانعكاس واعيا بذاته فهو «صانع الآنا I Maker» أو آهامكارا Ahamkara) المسؤول عن التفرد في الطبيعة. ومن هذا التطور يخرج الذهن وكذلك أعضاء الحس وأعضاء الفعل، وجواهر الأشياء التي نحسها ونعمل عليها. وأخيرا تنشأ موضوعات العالم الجامدة، وعلى هذا النحو تفسر مدرسة السامخيا أصل الواقع المعايش كله.

4ـ اليوجا: الطريق إلى ضبط النفس:

يقدم التفسير السابق لطبيعة الذات والعالم التجريبيين وعلاقتهما بالبوروشا (الروح) أو النفس المطلقة أساساً عقلانياً لأساليب ضبط النفس المعروفة باسم اليوجا Yoga. وممارسة اليوجا أمر مطلوب لتحقيق الحكمة التي من خلالها يمكن القضاء على الجهل، الذي يتسبب في الخلط بين البورشا (الروح) والبراكريتي (المادة)، ويمكن أيضاً إدراك الطبيعة الجوهرية للذات باعتبارها البوروشا (الروح).

والسؤال الأساسي لليوجا : كيف يمكن تحقيق تلك الحكمة التي في إطارها يدرك البوروشا، أو الذات الخالصة، نفسه على نحو ما هو عليه، أي المشاهد للبراكريتي (المادة) وليس جزءا منه بالفعل أو مرتبطا به؟ عندما يتم إنجاز هذه الحكمة، لاتعود هناك معاناة، إذ لايعود البوروشا (الروح) مرتبطا على نحو خاطىء بالبراكريتي (المادة) المتغير والمتعرض للمعاناة. وهكذا نفهم أن آلام البراكريتي لا علاقة لها بالبوروشا (الروح)، ولا يمكنها أن تسبب المعاناة.

أما كيف تسفر العلاقة بين البوروشا (الروح) والبراكريتي (المادة) عن المعاناة، على نحو ما توضحها مدرسة السامخايا، فيمكن تصويرها من خلال تخيل شخص ما في غرفة محاطا بالأجهزة السمعية والبصرية. ويتم تشغيل جهاز عرض سينمائي، ويظهر شخص يتم انتشاله من البحر ورفعه في الهواء إلى قمة صخرة ناتئة ترتفع عاليا وسط الماء، ثم يهوي ليرتطم بالصخور عند السفح. ويتقمص المتفرج شخصية الضحية في هذا المصير المؤلم. وتتكرر هذه العملية مرة بعد الأخرى، وفي كل مرة تندمج الشظايا وتبدأ العملية مرة أخرى. أما الشخص الذي يتقمص هذه الصورة فهو يعاني آلام ألف ميتة رهيبة وعذابها،، وما من شيء يمكن أن يكون أروع من الفرار من هذا المصير الرهيب. ولكن عندما يدرك المشاهد أنه يرى ذاتا خلقتها مجرد فيلم وصوت، ويتحقق التحرر من ضروب المعاناة التي تعاني منها هذه الذات الوهمية. والمهم هنا هو أن المشاهد كان طوال الوقت متحررا من المعاناة، ولكن الجهل حال بينه وبين هذا الإدراك. ولم تنجم المعاناة عن المادة السمعية والبصرية في حد ذاتها، ولا عن طبيعة الشخص، وإنما كان التوحيد الخاطىء بين الشخص والآخر هو الذي أفضى إلى

المعاناة، وعلى نحو مماثل فإنه لا البوروشا ولا البراكريتي ذاتهما قادرات على جلب المعاناة. وإنما هذا التوحيد الخاطىء ما بين البوروشا والبراكريتي هو الذي يُفضي إلى المعاناة. ولقهر معاناة النفس لابد من القيام بشيء لإزالة الجهل المفضي إلى التوحيد الخاطىء ما بين الذات الخالصة واللاذات.

ولتحقيق هذه الغاية يوصى بنوع من ضبط النفس يعرف باسم اليوجا. وتشير الأقوال الأربعة الأولى من أقوال «يوجا باتانجالي المأثورة» إلى طبيعة اليوجا تلك والغاية منها: «الآن سنعرض ما هي اليوجا. إنñ اليوجا هي تقييد لتقلبات مادة الذهن (سيتا Cita) ثم يسكن الحكيم (أعني النفس) في ذاته. وفي أحيان أخرى تتخذ (النفس) الأشكال ذاتها التي تتخذها تقلبات (مادة الذهن)».

وتشير مادة الذهن إلى الوعي على نحو ما يتجسد في التجليات السيكوفزيائية للمادة (البراكريتي). ولابد من التمييز بينها وبين الوعي الخالص أو البوروشا، المتميز، على نحو أزلي، عن البراكريتي. وتذهب مدرسة السامخايا إلى أن الروح (البوروشا)، على الرغم من أنه في حد ذاته متميز عن المادة (البراكريتي)، فإنه ينعكس في التجليات التطويرية للطبيعة. وبسبب الجهل فإن هذه الانعكاسات المتجسدة في البراكريتي يظن خطأ، أنها الذات الحقة أو البوروشا (الروح) أو الأتمان (النفس).

وقد ننظر إلى الروح (البوروشا) على أنه نور متألق منعكس على الماء المترقرق في بحيرة ملوثة، ولما كنا لانشاهد سوى النور المنعكس على البحيرة، فإننا نعتقد أن النور نفسه هو الملون والمترقرق. ولكن عندما يهدأ سطح البحيرة، ويسمح للتلوث بالركود، فإن النور يبدو صافيا وساكنا، وتقودنا المفارقة بين الصورتين إلى التمييز بين النور ذاته وانعكاسه على البحيرة، وبطريقة مماثلة فإن أنشطة اليوجا الخاصة بضبط النفس، تهدىء الذهن والجسم وتمنع حركات الوعي المتجسدة، بحيث نتمكن من رؤية البوروشا، أو الوعي الخالص.

5ـ قوى العبودية:

هناك أولاً الجهل (أوفيدايا (Avidya. وهو الافتقار إلى إدراك أن الذات

تنتمي في نهاية المطاف إلى طبيعة البوروشا (الروح) وليس إلى طبيعة البراكريتي (المادة). ولأن الذات تظن، على نحو خاطىء، أنها مجرد كيان نفسي ـ عضوي، فإنه ينظر إليها، خطأ على أنها متحدة تماما مع المادة (البراكريتي). ونتيجة لذلك فإن هذه النفس المتجسدة تكافح للحفاظ على وجودها باعتبارها كيانا ماديا براكريتيا «ناسية» أن طبيعتها النهائية هي من طبيعة الوعي الخالص.

والقوة الثانية التي تقيد نشاطات النفس المتجسدة هي الإلحاح الدائم لخلق الأنا ودعمه. ونحن نخبر قوة الأنا هذه (أسميتا Asmita) على أنها إرادة البقاء كموجود نفسي ـ عضوي، وهي تحول كل شيء إلى «ملكي» و «ليس ملكي»، بينما تحاول الذات الجاهلة، على نحو يائس، الحفاظ على وجودها المادي (البراكريتي).

والقوة الثالثة، راجا Raga، هي افتتان بالأشياء، يعبّر عن نفسه من خلال التشبث والتعلق، فالذات الجاهلة تقوم، للحفاظ على وجودها البراكريتي، بالتشبث بموضوعات التجربة، رابطة ذاتها بوجود هذه الموضوعات الهامشية. وتتعلق الذات المتجسدة، على نحو يائس ـ في غمار خوفها من أن يفلتَ ما تمسك به ـ لكل خبرة أو تجربة تبعث على الشعور باللذة.

والقوة المقيدة الرابعة، ديفسا Devesa هي المقابل للقوة الثالثة. إنها كره كل شيء يهدد الذات البراكريتية ومقته، وهي تحدث تأثيرها من خلال الكراهية والخوف، وتسعى إلى تجنب أي شيء يهدد الذات المتجسدة أو يقضي عليها. وتقوم القوتان معاً، قوة التشبث وقوة المقت بدفع الشخص، وإذ تدفع كل منهما وتجذب على نحو مضاد للأخرى، فإنهما تتركان الفرد في حالة من حالات الوجود مترعة بالعذاب على نحو مستمر.

والقوة الخامسة، إرادة الحياة للأبد كبراكريتي ابهينفسا Abhinivesa، هي قوة أكثر عمقا من المقت ومن الارتباطات وتكتسحها معا عندما تتهدد الحياة بالخطر. وهذه القوة تحكم الفرد بحيث يخاف الموت، وكل ما يرتبط به. وهي إذ تضرب جذورها في الجهل، فإنها تدعم دافع الأنا الخاص بالنفس المتجسدة، متشبثة بوعد زائف بالخلود النفسي ـ العضوي.

ولأن هذه القوى الخمس تحكم الكيفية التي تسلك بها الذات المتجسدة

وتفكر، فإنه لابد من فهمها بوضوح والتصدي لها، فهي القوى الأساسية التي تؤكد «تذبذبات وتقلبات مادة الذهن» التي تسعى اليوجا إلى إيقافها. ومن خلال وقف هذه التحركات، والقضاء على القوى الدافعة التي تكمن وراءها، فإن الوعي يغدو صافيا، ويمكن التمييز بينه وبين البراكريتي. وهكذا فإن اليوجا هي على نحو جوهري عملية «إنهاء تقييد» النفس ذات الوعي المتجسد.

6ـ أساليب اليوجا:

يقسم «باتانجالي» الأساليب المتبعة لإنهاء التقييد من خلال اليوجا إلى ثماني مجموعات، ابتداء من الأكثر سطحية وخارجية وانتهاء بالأكثر جوانية وعمقاً. وينظر إلى المجموعات الأقدم من هذه الأساليب باعتبارها أوضاعاً ضرورية للمجموعات التي جاءت في وقت لاحق، وقد أُدمجت في الأساليب الأكثر تطوراً، الخاصة بالمراحل اللاحقة.

7ـ الضوابط الأخلاقية:

تبدأ اليوجا بمجموعة من القواعد «أو الأوامر الأخلاقية» ياما [7] Yama» . يقصد بها إعادة توجيه إرادة الشخص وأعماله، فبدلا من التصرف انطلاقا من الشعور بالارتباط أو بالمقت، بدافع من قوى الأنا العمياء، يتوقع من الشخص أن يتصرف انطلاقا من الإشفاق المفعم بالتعاطف حيال رخاء الآخرين. هكذا فإن الضابط أو الكابح الأول هو أهمسا[8] Ahimsa. وعلى الرغم من أن هذه الكلمة تعني بصورة حرفية «اللا أذى» إلا أنها مفهوم إيجابي بصورة أساسية. وبينما هي تستبعد كافة التصرفات التي تؤذي الكائنات الأخرى، وكل الأعمال التي تقوم على أساس الكراهية، وسوء النية، حيث المخلوقات الأخرى، فإنها بصفة جوهرية تعبر عن الحب المفعم بالتعاطف حيال كل المخلوقات الحية. وتطوير هذا الحب الشامل يتم إقراره كوسيلة فعالة للتخلص من النوازع الأنانية للأنا.

ويتعلق الضابط أو الكابح الأخلاقي الثاني بالكلام، ذلك أن الكلام ينبغي أن يُسهم في رفاه الآخرين، ويتعين تجنب النوايا السيئة، والكلمات التي تؤذيهم، وهذا يشمل الحديث الأجوف، والثرثرة الخرقاء، والكذب

وحيث إن المبدأ هو أن الكلام ينبغي أن يدفع خير الآخرين قدما، فإن أية نوايا أو كلمات تؤذي الآخرين تعتبر زائفة، ويتعين تجنبها.

وعدم السرقة، وهو الضابط الأخلاقي الثالث، يستبعد أخذ ما هو ملك الآخر. ولكنه يمضي إلى عمق أكبر، ذلك أنه يهدف في الواقع، إلى القضاء على الحالة الذهنية التي ترغب فيما يملكه شخص آخر. وينظر إلى التفوق إلى ممتلكات شخص آخر، في حد ذاته، باعتباره نوعا من إيذاء هذا الشخص، ومن ثم فإنه يتعين محوه من الذهن.

ويمضي الضابط الرابع، وهو عدم التشبث، بالحظر المفروض على السرقة إلى مستوى أكثر عمقا، ذلك أن عدم التشبث يعني القضاء على الرغبة بأسرها في امتلاك الخيرات، حتى ما يدعى بـ «الملكية المشروعة». ويقضي هذا المبدأ بأنه بينما يجوز استخدام كل ما هو ضروري للحياة من قبل أي شخص يحتاجه، فإن مبدأ الملكية نفسه هو تعبير عن الطمع، يدفع قدما من خلال دافع الأنا العمياء. وهذا هو الأساس الأخلاقي لعدم التشبث، وهو موقف إذا تم المضي به قدما إلى أقصاه، فإنه لن يسمح للمرء حتى بأن يقبل هدية.

والضابط الأخلاقي الخامس موجه ضد النشاط الجنسي، وبقدر ما ينطلق هذا النشاط من الأنا، ويغذيها، فإنه يشكل عائقاً أمام الوعي بالذات، ينبغي القضاء عليه. وعلى الرغم من أن النشاط الجنسي له موضعه المشروع في حياة الناس العاديين، فإنه بالنسبة لمن يمارس «اليوجا» يمثل لونا من القيد أو العبودية. وهكذا فإن الدارس يقسم لدى بدء تكريس نفسه للدراسة على التزام العفة.

وهذه الضوابط الأخلاقية الخمسة، لاتستهدف في مجملها، القضاء على النشاط المحرم فحسب، وإنما هي أيضا قضاء على الدافع الذي يثير هذا النشاط. ولأن هذه الدوافع، وبصفة خاصة الدافع إلى دعم وجود الأنا، تقيد المرء بأشكال الوجود المادي البراكريتي، التي تحجب نور الوعي الخالص، فإن مَنْ يمارس اليوجا ينبغي عليه أن يقضي عليها. وبإحلال الحب المفعم بالتعاطف محل الرغبة والكراهية كمنبع أساسي للفعل، فإن مَنْ يمارس اليوجا يخطو خطوة أولى واثقة نحو التحرر.

8ـ الالتزامات الروحية:

يقصد بالمجموعة الثانية من أساليب الانضباط المعروفة باسم نياما[9] Niyama دفع المرء باتجاه وجود أكثر روحانية. فأولاً يتعين على المرء مراعاة النقاء في الفعل والتفكير والكلمة. ولابد من إبقاء الجسم نظيفاً، على نحو دقيق، ويتعين تجنب كل أشكال التلوث الاجتماعي والشعائري. وعندما يكون التلوث مما لاسبيل إلى تجنبه، فإنه ينبغي القيام بالتطهير بالقرابين التي يضحى بها، غير أن الأكثر أهمية بالنسبة لمن يمارس اليوجا هو النقاء الداخلي، ذلك أنه إذا لم يكن الذهن نقيا، فمن المستحيل أن تكون التصرفات نقية، وبالتالي فمنْ يمارس اليوجا يتعين عليه أن يقضي على كل الآثار المترسبة عن الأفكار والأفعال السابقة، ذلك لأن هذه الأفكار من شأنها أن تثير أفكاراً مستقبلية. ومرة أخرى فإن تلك الانطباعات المترسبة والأفكار النشطة التي تغذي الأنا تعتبر أسوأ الإهانات التي يتعين القضاء عليها.

والقاعدة الثانية هي أن المرء ينبغي أن يرضى بما لديه كائنا ما كان، دون أن تقلقه الأحداث والظروف، والرضا بما لدى المرء يساعده كذلك على أن يستشعر إحساساً باستقلال الذات الحقة.

والضابط الثالث الذي يتم الالتزام به هو النزعة إلى الزهد أو التقشف، وهنا يقوم المرء بالعديد من الأنشطة، التي تستهدف نكران الذات، وكبح جماح شهواتها. والفكرة الكامنة وراء ممارسة التقشف أو الزهد هي تحرير المرء نفسه من تجاذب وضغوط ما يحب وما يكره، من خلال توليد شعور بالاستقلال عن الجسد. والزاهد، على خلاف الشخص العادي، لاتحكمه الرغبات، وإنما هو سيدها المسيطر عليها.

والقاعدة الرابعة هي الدراسة. وهذه القاعدة تشير في المقام الأول إلى موقف من يبدأ السير في هذا الطريق، وهو موقف ينبغي أن يكون قوامه التواضع والانفتاح على التعليم، وهي تشير في المقام الثاني إلى التعاليم ذاتها التي توجه المرء إلى حكمة المعلم، نصوص الفيدا، أو النصوص التي تدور حول اليوجا. ومما له أهمية كُبرى هنا فهم تعاليم التحرر وممارستها.

وتدعو القاعدة الخامسة إلى التكريس، وقد يشمل هذا إقامة الشعائر لواحد أو أكثر من الأرباب والربات، أو قد يشير إلى موقف قوامه خدمة قوى الكون الأعظم، كما أنه قد يشمل كذلك موقفا قوامه الإجلال لمعلم

المرء. وهذه القاعدة، شأن القواعد الأربع السابقة، يقصد بها تكريس المرء باتجاه حياة روحية يمكن فيها قهر قوى الأنا.

الأوضاع: إذ يستقر الدارس في انضباطه الأخلاقي والروحي، فإنه يغدو مستعدا للقيام بالتدريبات، أو لأداء الأوضاع أو «الأساناس Asanas» - التي يُراد بها تحقيق انضباط الجسد والسيطرة عليه. وهناك عشرات من الأوضاع الجسدية المختلفة التي يتعيñن تعلمها، وعندما يتم إدراج تنويعات المواقع الأساسية فإن بعض كتب «الهاثايوجا[10] Hatha Uoga » - يشير إلى مئات المواقف. وتكمن أهمية هذه الأوضاع المختلفة في السيطرة على الجسم، وهي سيطرة تجعل من الممكن الاستقاء من معين قوى الحياة الأكثر عمقا. ولأن الوعي المتجسد ليس متميزاً بصورة حقيقية عن الجسم، فإن السيطرة على الجسم، التي تجعلها الأوضاع المختلفة أمراً ممكناً، تزيد من سيطرة ممارس اليوجا على الوعي كذلك. وهذا أمر مهم، لأن مغزى اليوجا بأسره هو السيطرة على الأنشطة النفسية - العضوية، بحيث تصبح أدوات للتحرر، وليس للعبودية.

وأوضاع اليوجا، التي لايمكن تعلمها على نحو سليم، إلا من معلم مؤهل لذلك، ينبغي أن تتم ممارستها إلى أن تصبح شيئاً يؤدى بلا مجهود. وإذ يتم القيام بها على الوجه الصحيح، فإنها ستصل بالجسم إلى حيث يغدو صلبا، ولكنه مسترخ، وعلى أهبة الاستعداد للاستجابة لتوجيهات الوعي. وفي البداية يتركز انتباه المرء بأسره على الأنشطة العضوية، التي تقتضيها الأوضاع، ولكن مع زيادة مهارة المرء فإن هذه الأنشطة تصبح عمليا مما يؤدى بلا جهد يذكر، ويمكن إلى حد بعيد تجاوز الوعي بالجسم، وعندئذ يصبح الجسم أداة مناسبة لقوة الحياة المعروفة باسم البرانا Prana.

9- ضبط التنفس:

تعد السيطرة على التنفس أمراً جوهرياً بالنسبة لممارسة اليوجا، ذلك أن التنفس يتيح الطاقة الحيوية التي تديم الحياة وتغذيها. وهذه الطاقة الحيوية، أو البرانا، تُعْطَىÓ لكل شخص عند الميلاد، ويتم تغذيتها وتطهيرها من خلال التنفس. وينظر إلى الشهيق باعتباره يقدم الوقود اللازم لتجديد هذه الطاقة. والزفير ينحي جانباً الوقود المستهلك. وعندما يكون التنفس

ضعيفاً، فإن طاقة الحياة تقل بسبب النفايات المتراكمة، والتغذية غير الكافية. وبما أن الحاجة تمس إلى مستوى عال من الطاقة الحيوية لتطهير الوعي وتحريره، فمن المهم السيطرة على عملية التنفس للوصول بالبرانا إلى الحد الأقصى.

وبالإضافة إلى زيادة مقدار الطاقة الحيوية المتاح، فإن السيطرة على التنفس مهمة للتأمل، فاضطلاع المرء بوظائفه النفسية ـ العضوية يعتمد بكامله على إيقاع طاقة التنفس وتدفقها. وفي غمار التأمل، فإن فترة الهدوء بين الشهيق والزفير هي التي تسمح بأعمق ولوج إلى رحاب الوعي، والشهيق يفتت مجرى وعي المشاعر والأفكار، محولا إياه إلى فوضى مدوية، والزفير يبعثر طاقات الوعي في كل الاتجاهات. ولكن بين الشهيق والزفير هناك هدوء وسيكون يمكن للذهن أن يركز فيهما كل طاقاته ومحتوياته في رؤية تكشف من ذاتها. وينبني على ذلك أن تعلم كيفية الاحتفاظ بالنفس لفترات طويلة دون جهد يذكر هو أمر يقدم مساعدة مهمة للتأمل.

سحب الحواس: يقصد بالمجموعة الخامسة من أساليب ممارسة اليوجا إغلاق المجال في مواجهة تزويد الوعي بالزاد الحسي، حيث ينظر إلى الحواس باعتبارها الأدوات التي تمتد خارجه إلى العالم لتحقق اتصالا بالموضوعات الحسية، لتقدم الزاد input للوعي. ولكن هذا الزاد يُنظر إليه بالفعل باعتباره نوعا من الضوضاء التي تسد الطريق في وجه الإشارات الخالصة الصادرة عن الوعي الداخلي المكتفي بذاته. وللتخلص من هذا الزاد غير المطلوب، يقوم العاكف على اليوجا بممارسة سحب الحواس، تماما، كما تقول النصوص، على نحو ما تقوم السلحفاة بسحب أرجلها ورأسها إلى نفسها، مبتعدة عن العالم الخارجي.

وينبغي أن تتم عملية سحب الحواس على مستويات عدة، ذلك أنه لاينبغي فقط وقف الاتصال بالألوان والأصوات والروائح الخارجية، والموضوعات الملموسة، وإنما يتعين كذلك القضاء على أي اتصال بالموضوعات الحسية الداخلية المتولدة عن اتصال سابق بالموضوعات الخارجية. ولابد بالفعل من إبعاد كل آثار الاتصال الحسي على المستويات كافة، بحيث يغدو العقل حرا في تنظيم وتوجيه نشاطه الخاص. وفي نهاية المطاف فإن السؤال المطروح هو ما إذا كان ممارس اليوجا سيسمح للحواس

بأن توجه أنشطة العقل أو ما إذا كان العقل سيتم تحريره على نحو كاف بحيث يتمكن من توجيه الحواس. وبما أن العقل قوة أسمى من الحواس، والقاعدة السائدة في اليوجا هي سيطرة القوى الأسمى على القوى الأدنى، فمن الجلي لمارس «اليوجا» أن العقل ينبغي أن يسيطر على الحواس ويوجهها. وإذ يتملك ممارس اليوجا وسائل سحب الحواس، فإنه يغدو على استعداد لممارسة التركيز.

التركيز: يدخل المرء المرحلة التأملية من اليوجا بممارسة التركيز (أو الدارانا Dharhna). ويستطيع مَنْ يمارس اليوجا، عقب السيطرة على الجسم والحواس أن يركز على وضع العقل تحت السيطرة بحيث يمكن إيقاف أنشطته. ونحن بحاجة إلى أن نتذكر أن العقل مختلف عن الوعي الخالص أو البوروشا، بل إن العقل يُنظر إليه، في الواقع، على أنه نوع من التدخل الذي يشوش الوعي الخالص. وهكذا، فإنه لابد من السيطرة على العقل من خلال عمليات ممارسة التركيز، وينبغي تسكين حركاته وتفريغ محتوياته، وذلك للكشف عن الوعي الأكبر عمقاً المسمى «بالبوروشا».

ولتركيز طاقات العقل يتعين على مَنْ يُمارس اليوجا أن يتأمل صورة بصرية وتصميماً هندسياً أو أيقونة لأحد الأرباب. وفي بعض الأحيان يتخذ من الصوت موضوعا للتأمل، وفي أحيان أخرى قد يصبح موضوع ميتافيزيقي مثل فكرة «براهمان» أو الطاقة الكونية (شاكتي shakti) [١١] موضوعا للتأمل. ولكن موضوع التأمل يؤدي دائما وظيفة تجميع كل طاقات الذهن وتركيزها في تيار واحد يدور حول نفسه، كاشفا إياها باعتبارها وعيا زائفا قوامه البراكريتي وليس الوعي الخالص الذي يتمثل قوامه في البوروشا.

التأمل: لأن التركيز يستخدم موضوعاً تأملياً، فإنه عاجز عن أن يقهر بصورة كاملة ثنائية الذات والموضوع في الوعي. ومن هنا فإنه في المرحلة السابعة يمضي ممارس اليوجا إلى ما وراء كل موضوعات التأمل. هنا يواجه الوعي نفسه، لا في صورة أي موضوع، وإنما على نحو ما هو عليه في طبيعته الخالصة المشعة بذاتها. والإدراك الأحادي للتركيز يتم تعميقه إلى أن يصبح موضوعه شفافاً وكاشفاً عن الوعي الكامن تحته. هنا تكون كل تحركات مادة الذهن قد تم تسكينها ولا يعود هناك شيء يعوق نور

البوروشا.

سامادي: مع سكون حركة الوعي المتجسد، يتجلى البوروشا بنوره الخاص. وهذا هو الإنجاز الكامل، الذي تصل فيه اليوجا إلى ذروتها. وبما أن حالة الوجود هذه تجاوز كل ثنائية بين الموضوع ـ الذات فإنها تتجاوز الوصف. ولكن الكلمة المركبة سامادي [12] Samadhi التي تستخدم للإشارة إلى هذا الإدراك المطلق تبدو كلمة موحية. فالمقطع «سام Sam» يعني الكمال، وحرف «أ» مؤشر انعكاسي يشير إلى الذات. والمقطع «دي» هو مصدر فعل يشير إلى الوضع في المكان. وعندما يتم دمج هذه المكونات في كلمة «سامادي» فإننا نجد أمامنا مصطلحا يشير إلى الوضع الكامل من جانب الذات لنفسها في الوعي الخالص المسمى «بالبوروشا» أو «الأتمان». وهذا، بالطبع يمثل الهدف الهندوسي المطلق، وقوامه الموكشا Moksha أي الحرية الكاملة.

وتفسير العلاقة بين التجريبي والمطلق من جانب مدرسة السامخايا، وطبيعة الخطأ الذي يؤدي إلى العبودية والمعاناة، وهو الخطأ الذي يتعين تصويبه من خلال ضبط النفس الذي تجلبه اليوجا يتم تلخيصه في قصة هندية قديمة وأثيرة. وتدور هذه القصة حول نمر صغير، تربيه الماعز البرية، بعد أن حسبته من الماعز، وقد علّمه معلم، وقدñم له ألوانا صحيحة من الخبرة، لكي يدرك طبيعته الحقة، طبيعة النمر.

كانت أم النمر قد ماتت وهي تضعه، وتركت النمر الوليد وحيداً في الدنيا. ومن حسن الطالع أن الماعز كانت رحيمة، وتبنت النمر الصغير، وراحت تعلمه كيف يلتهم العشب بأنيابه القاطعة، وكيف يثغو على نحو ما تفعل. ومر الوقت، وحسب النمر أنه كباقي قطيع الماعز. ولكن ذات يوم صادف نمر عجوز قطيع الماعز الصغير هذا، وهربت الماعز كافة في فزع، باستثناء النمر ـ الماعز، الذي كان في منتصف مراحل نموه، والذي لم يساوره لسبب مجهول شعور بالخوف. وفيما وحش الأدغال الضاري يدنو، بدأ الصغير يحس بالوعي بنفسه ويشعر بعدم الارتياح، ولكي يخفي وعيه بنفسه بدأ يثغو قليلا، ويقضم بعض العشب، فصرخ النمر العجوز في الصغير في دهشة وغضب، وسأله عما عساه يفعل عندما يلتهم العشب ويثغو كالماعز، ولكن الصغير كان أكثر حرجا حيال هذا كله من أن يجد جوابا، فواصل قضم العشب. وعندما استبد بنمر الأدغال الغضب حيال

هذا السلوك، قبض على عنقه وحمله إلى بحيرة قريبة، وأمسكه بإزاء الماء، وأمره بأن يتطلع إلى نفسه، وصرخ به: «أذلك وجه نمر يشبه القدر أم أنه وجه مستطيل كوجوه الماعز؟»

كان النمر الصغير لايزال أعظم خوفاً من أنْ يحير جوابا، وهكذا حمله النمر العجوز إلى كهفه، ودفع بقطعة لحم كبيرة من اللحم الريان، الأحمر، الطازج بين فكيه، وفيما تقاطرت السوائل إلى معدة النمر الصغير، شرع يحس بقوة جديدة وعنفوان جديد، ولم يعد يخطىء ويحسب نفسه ماعزاً، وهز ذيله بقوة من جانب إلى آخر، وزأر كما يليق به. لقد وصل إلى التحقق من أنه نمر! ولم يعد ينظر إلى نفسه على أنه ما كان يبدو له في غِمار جهله، وإنما أدرك طبيعته الحقة التي لاعلاقة لها بعالم الماعز.

الهوامش

(1) تتريانا أوبانيشاد الكتاب الثاني 6 (المؤلف).
(2) أحد العناصر المادية الثلاثية التي تتألف منها المادة (المترجم).
(3) العنصر النشط في الوجود (المترجم).
(4) العنصر الثالث للأشياء المادية. (المترجم).
(5) بوذي Buddhi : الكلمة تعني حرفيا العقل، وترتبط بفكرة انعكاس الروح في أعضاء المعرفة، وبهذا المعنى فإن كل معرفة هي تعديل للبوذي، مع انعكاس الوعي عليه (المترجم).
(6) ماهات Mahat: هو الجانب الأول الذي يتطور من المادة والذي يعني عقلاً كونياً. (المترجم).
(7) ياما Yama : أصل هذه الكلمة شديد الغموض، ومعانيها على قدر كبير من التباين، فهي في التراث الهندوسي تعني أحد الأديتايا أو الآلهة الممارسة للشهور وحاكم العالم السفلي والجنوب وهي تشير إلى إلÓه الموت عند بعض القبائل الآسيوية. وفي الفيدا يرد أن ياما هو أول إنسان مات، ففتح هذا الطريق الموحش أمام البشر، وهو حارس الجنوب، الذي يشير إلى الموت، ومن الواضح أن المعنى المُراد من هذه الكلمة في المتن مخالف لهذه الخلفية العامة ومفارق لها وهي عند باتانجالي تعني كبح الجماح وإحدى مساعدات ثمانية لليوجا. (المترجم).
(8) أهمسا Ahimsa : كلمة سنسكريتية تعني حرفيا اللاأذى، وهي تشير إلى مبدأ أخلاقي في الهندوسية والجينية والبوذية يقضي بعدم إيذاء الكائنات الحية. (المترجم).
(9)نياما Niyama : تعني حرفيا الالتزام بالضوابط. (المترجم).
(10)الهاثايوجا Hatha Yoga : تعني حرفياً الجهد العنيف، حيث تعني كلمة هاثا العنف في مواجهة الراجايو[ا، أي اليوجا التي يصل فيها المرء إلى التحكم في النفس والسيطرة عليها. (المترجم).
(11) إلهة في الديانة الهندوسية ـ والكلمة تعني القوة أو النشاط. (المترجم).
(12) سامادي Samadhi : هي عند باتانجالي الشعبة الثامنة من الطريق ذي الشعب الثامني لمساعدات اليوجا، ويتم التمييز بين مراحل مختلفة في السامادي، في مقدمتها الوعي والوعي الفائق، وهذه المراحل بدورها تقسم إلى منجزات ذات ظلال مختلفة من الكمال، وفي المراحل الأخيرة تتوقف كل عمليات التعديل العقلية، وتترك النفس في حالة خالصة لا تشوبها شائبة قوامها العزلة. وهذه هي الحرية (كايفاليا (Kaivalya أو الاستقلال المطلق. (المترجم).

6

المعرفة والواقع: النايايا - الفيشيشكا

بينما أكدت نصوص الأوبانيشاد الطبيعة المطلقة للواقع كوحدة تتم معايشتها وتجربتها، وحاولت السامخايا إيضاح مايتعين أن يكون الواقع عليه لهم كل من تجربتنا العادية ودعاوى الأوبانيشاد، فإن فلسفة النايايا تركز على طبيعة «معرفتنا» بالواقع. وليس السؤال الرئيسي هو: ما الذي يبدو عليه الواقع؟ وإنما هو: ما الذي تبدو عليه معرفتنا بالواقع؟ ما الذي نعرفه عن معرفتنا؟ وبناء على هذا فإن الأقسام الرئيسية من فلسفة النايايا تكرس لبحث مشكلات المعرفة المختلفة. وقد أكدت فلسفة الفيشيشكا أهمية طبيعة ما تتم معرفته، وطرحت صورة ذرية لبنية الكون.

ومشكلة المعرفة الأساسية هي مشكلة التيقن مما إذا كان ما يُطرح باعتباره معرفة هو كذلك بالفعل وليس مجرد رأي خاطىء، أم لا. فهل ما نقول إنه معرفة يكشف حقا عن الواقع؟ إن الأخطاء ترتكب بسهولة في موضوعات الإدراك الحسي والاستدلال. ففي الضوء الخافت يبدو الحبل المطروح على الأرض ثعبانا، وهو يمكن أن يدفع

بشخص إلى الزعم بأنه التقى بثعبان في الطريق. ولكن إذا لم يكن هناك إلا حبل على الطريق، فإن من الجلي أنه ما من أحد يمكن أن يقول إن لديه معرفة بثعبان على الطريق. ومع إمعان النظر في أمثلة من هذا النوع، فإنه يغدو من الممكن التكهن بأن ما «يبدو» لنا، ربما كان على الدوام مختلفا عما هو موجود بالفعل. وربما كان قوام الأمر كما لو أن العينين تطرحان على الدوام الأشياء باعتبارها حمراء وصفراء وزرقاء، بينما كل الأشياء في حقيقتها برتقالية وسوداء وخضراء. والأذن تقدم الأصوات على نحو مختلف عما هي عليه بالفعل، والحواس الأخرى تقوم على النحو ذاته بتشويه الواقع الذي تتصل به. وتدفع تأملات مفعمة بالشك، من هذا النوع، الفيلسوف باتجاه محاولة تحليل طبيعة المعرفة.

وفي فلسفة النايايا يتم تناول تحليل المعرفة من زاوية الذات العارفة، والموضوع الذي ستتم معرفته، والموضوع المعروف، ووسائل الوصول إلى معرفة الموضوع. ويكشف تحليل دعاوى المعرفة أن هذه العناصر الأربعة متضمنة في كل معرفة، ذلك أنه لا توجد معرفة إلا حين يعرف شخص شيئا. ومن يعرف هو الذات، والشيء الذي تتم معرفته هو الموضوع. وهذا الأخير إما أن يكون الموضوع الذي ستجري معرفته، أو الموضوع الذي عُرف بالفعل. وجوهر معرفة الأشياء هو الانتقال من الجهل، وهو تلك الحالة التي تكون فيها الذات منفصلة عن الموضوع، إلى المعرفة، أعني تلك الحالة التي تصبح فيها الذات، من خلال العديد من الوسائل مرتبطة بالموضوع بطرق معينة. وتشكل هذه العلاقات عملية معرفة الموضوع، ومعنى ذلك أن أي شخص يرغب في الوصول إلى فهم لطبيعة المعرفة يتعين عليه أن يولي عنايته لـ:

1 ـ الذات العارفة.
2 ـ الموضوع المراد معرفته.
3 ـ الموضوع كما هو معروف.
4 ـ الوسائل التي من خلالها سيغدو الموضوع معروفا.

والمعرفة هي في جوهرها، بحسب النايايا، الكشف عن موضوع ما، ويتم التمييز بين وسائل المعرفة وفقا للأسباب المختلفة هذا يُفضي إلى الإدراك الحسي، والاستدلال، والقياس، والبرهان كأربع وسائل أساسية، أو مصادر

للمعرفة.

والمبدأ المستخدم للتميز بين هذه المصادر هو أن الشخص يقوم بأربعة أشياء مختلفة بصورة رئيسية في غمار الوصول إلى معرفة شيء بكل طريقة من الطرق المختلفة. ولسوف نبدأ مناقشتنا لنظرية المعرفة، في فلسفة النايايا، بتحليل لهذه الأساليب الصحيحة للمعرفة، موضحين الكيفية التي تشكل بها طرقا مختلفة للمعرفة.

١ ـ المعرفة الحسية:

تعرف المعرفة الحسية بأنها المعرفة الحقة، والمحددة، الناشئة عن اتصال الحواس بموضوعاتها المناسبة[1]. ومن المعروف، من خلال وسائل الإدراك الحسي، إن هذه الكلمات التي تقرؤها الآن تبدو على قطعة من الورق، بسبب اتصال العين بالعلاقات التي تشكل الكلمات. وإذا كان المرء على مسافة كبيرة من الورقة، فإنه لا يدرك حسيا إلا بقعا سوداء على الورقة، ولا يعرف، إذا كانت كلمات أو خربشات أو نملا، ولن تكون هذه حالة أصيلة من حالات الإدراك الحسي، ذلك أن الموضوع المدرك غير محدد. وإذا قدر للمرء أن يخطىء فيحسب الحبل ثعبانا، فإن ذلك لن يكون بالمثل إدراكا حسيا أصيلا، حيث لن يكون معرفة حقيقية، إذ لا ثعبان هناك ليتم إدراكه.

غير أنه حتى في حالات الخداع الحسي أو الأخطاء، ألا يتم بالفعل إدراك شيء ما يبدو أنه لا يمكن للحواس أن تستكشف الموضوعات الحسية دون مثير خارجي من نوع ما، فما لم يكن هناك شيء تتصل به الحواس، فلن يكون هناك ما يكشف عنه. وفضلا عن ذلك فلو أنه كان بمقدور الحواس الكشف عن شيء ما عندما لا يكون هناك اتصال من أي نوع، فربما اتضح أن التجربة الحسية المزعومة كلها من هذا النوع، وأنه في الواقع لا شيء في العالم لتدركه الحواس. ولكن هذا القول متناقض ذاتيا، فالزعم نفسه يقوم على أساس افتراض الاتصال الحسي الحقيقي.

لكنه لا يزال من الضروري أن نوضح كيف تختلف الإدراكات الأصيلة من النوع المعترف به عن الأخطاء الحسية، وكيف يمكن التمييز بينهما. وإيضاح النايايا لهذه النقطة يقوم على أساس تمييز بين نوعين من الإدراك. فالإدراك المحدد ـ كإدراك الكلمات فوق هذه الورقة. يسبقه إدراك غير

محدد ـ أي اتصال حسي بالعلامات فوق الورقة، قبل تعرُّفها وتصنيفها باعتبارها كلمات. ولا معنى للحديث عن الخطأ الإدراكي بالإشارة إلى الإدراك غير المحدد، فلا شيء يحمل على أنه شيء، وبالتالي فلا يمكن الظن بأنه شيء مخالف لما هو عليه. والإدراك غير المحدد هو اتصال الحاسة بموضوعها. وهو أكثر التجارب الحسية أولية، حيث يقتصر على وجه الدقة على ما يعطيه الاتصال الحسي. ولكنه لا يصنف على أنه معرفة حسية.

تقتضي المعرفة الحسية إدراكا محددا، يتم فيه الكشف عن التجربة الحسية الأساسية للإدراك غير المحدد، باعتبارها شيئا من نوع ما، له خصائص وعلاقات متعددة، قابل، من حيث المبدأ، للتسمية. وهكذا فإن هناك تمييزا بين تجربة حسية مباشرة والإدراك، على الرغم من أن الأخير يشمل الأولى على الدوام. وبالتالي فهناك تمييز بين الجهل والخطأ، فالجهل قد يكون راجعا للافتقار إلى التجربة الحسية المباشرة أو للافتقار إلى الإدراك المعين، ولكن الجهل ينجم عن الخلط بين ماهو معطى في التجربة الحسية المباشرة وبين شيء خلاف ذلك. ومن خلال المثال المشار إليه لإدراك ثعبان على نحو خاطىء محل حبل، فإن التجربة الحسية المباشرة تكشف عن بقعة لونية مستطيلة قاتمة وملتوية. ولكن في غمار الإدراك فإن هذا المحتوى للتجربة الحسية تتم رؤيته على أنه ثعبان، بينما هو في الحقيقة حبل، والنتيجة هي الزعم الخاطىء بأنه تمت رؤية ثعبان. ومعنى ذلك أن المعرفة الإدراكية الحقة هي إدراك ماهو مدرك على ماهو كائن عليه بالفعل، والخطأ هو إدراك شيء بخلاف ماهو عليه بالفعل.

ولكن الآن قد يثار سؤال، حول الكيفية التي يمكن بها معرفة ما إذا كان حكم إدراكي بعينه حقيقيا. ومن الجلي أنه من المستحيل أن يتم بصورة مباشرة اختبار التطابق بين الإدراك والواقع الذي يجري إدراكه، لأن ذلك من شأنه أن يعني معرفة ماهو معرفة حقيقية من خلال المضي إلى خارج المعرفة نفسها. ولكن معرفة شيء خارج المعرفة أمر مستحيل. غير أنه إذا تم اختبار التطابق في إطار المعرفة، فإن كل ما سنصل إليه هو زعم معرفي آخر حول التطابق المزعوم، ويمكن أن يستمر ذلك إلى ما لا نهاية دون أن نكشف قط عن التطابق الفعلى بين الدعوى والواقع.

وتشير فلسفة «النايايا Nyaya» بناء على ذلك، إلى أن المزاعم المعرفية الخاطئة يتم رصدها على نحو مطلق من خلال نجاح الممارسة. فإذا كان إدراك المرء للمادة البيضاء الناعمة الحبيبات الموضوعة في «وعاء» على المائدة باعتبارها سكراً هو إدراك خاطىء، لأن الوعاء يحتوي في الواقع على ملح، فلن يجدى إلقاء عشرات النظرات الأخرى على تلك المادة. وإنما من الضروري، بالأحرى، القيام بعمل على أساس من الإدراك، ورؤية ما سيسفر عنه هذا العمل. وإذا كان الإدراك بعيدا عن الخطأ فإن ملعقة من محتويات الوعاء سوف تجعل القهوة مشروبا سائغا. أما إذا كان الإدراك خاطئا لأن الوعاء يحتوي على ملح، فإن ملعقة منه في القهوة ستجعل محتويات القدح شيئا لا سبيل إلى شربه. وفي غمار توسيع نطاق مبدأ التحقق من صحة المزاعم الإدراكية هذا، فإننا نصل إلى موقف مفاده أنه كائنا ما كان ما يكلل بالتوفيق ـ بمعنى أنه يزودنا النشاط الناجح، ويفضي بالفعل إلى السعادة والتحرير الإنسانيين ـ فإنه يكون صحيحا لأنه يتم رؤيته باعتباره متطابقا مع الواقع على نحو ما يشهد النشاط الناجح.

وبهذه الطريقة حدد فلاسفة «النايايا» الإدراك الصحيح، من خلال التطابق مع الواقع، ولكنهم يدعون إلى الممارسة باعتبارها الأداة التي تشهد على هذا التطابق.

ويمكن التمييز بين أنواع مختلفة من المعرفة الإدراكية الحسية بحسب الطرق التي يتم من خلالها تحقيق الاتصال بين الحواس وموضوعاتها، والإدراك الحسي العادي يحدث عندما ترى العين لونا أو تسمع الأذن صوتا، أو يشم الأنف روائح، أو يتذوق اللسان طعوما، أو تستشعر المقاومة، أو يتصل الذهن بالحالات والعمليات العضوية، وتؤدي الأنواع الخمسة الأولى من المعرفة الحسية إلى إدراك غير معين، أو إلى مجرد التجربة الحسية الأساسية ذاتها. أما النوع السادس من المعرفة الحسية، وهي معرفة داخلية، فهو أمر متعلق بالشعور بالتجارب الحسية وإدراكها، باعتبارها هذا الشيء أو ذاك، وهو يتطابق مع الإدراك الحسي المعيّن المألوف.

وبالإضافة إلى ذلك تسلم فلسفة النايايا بوجود إدراك يجاوز المألوف، فتحليل معرفتنا يكشف عن أنه ليس هناك تجارب حسية أساسية، وإدراكات حسية للأشياء الفردية فقط، وإنما هناك أيضا إدراكات لطبائع الأشياء.

فالتجربة البصرية لبقع لونية معينة لا تدرك باعتبارها شيئا فرديا فحسب يقال له «راما Rama» مثلا، وإنما يدرك باعتباره ذلك الرجل «راما». ولما كان إدراك طبيعة الفرد، والذي من خلاله يمكن تعرف الفرد بحسبانه عضوا في فئة (هي فئة «الرجل»)، ليس معطى باعتباره إدراكا عاديا، فإنه ينظر إليه على أنه نوع من ثلاثة أنواع من الإدراك يجاوز الإدراك المألوف.

أما النوع الثاني من الإدراك الذي يجاوز الإدراك المألوف فهو يوضح أن ماهو مناسب لأحد أعضاء الحواس، يمكن أن يصبح موضوعا لحاسة أخرى. فعلى سبيل المثال: غالبا مايقال إن الثلج يبدو باردا، وأن الزهور تبدو ناعمة، أو عبقة، ولكن البرودة والنعومة والعبق ليست موضوعات مناسبة للإبصار، ومن هنا فإن هذه الأنواع من التجارب الإدراكية ينظر إليها على أنها تجاوز الإدراك المألوف.

ويشير النوع الثالث من الإدراك الذي يجاوز الإدراك المألوف إلى إدراك الأشياء في الماضي أو المستقبل، أو هي خبيئة، أو وهي صغيرة على نحو لا متناه، في حجمها من قبل شخص يتمتع بقدرات غير عادية يولدها تأمل ضبط النفس أو اليوجا Yoga.

2 ـ الاستدلال:

على الرغم من أن الإدراك الحسي نوع أساسي من أنواع المعرفة، فإن هناك ثلاث وسائل أخرى للمعرفة، تعترف بها فلسفة النايايا Nyaya، وينظر إلى الاستدلال باعتباره وسيلة مستقلة، من وسائل المعرفة المشروعة، تعرف بأنها نتاج لمعرفة تأتي بعد معرفة أخرى[2]. فعلى سبيل المثال يمكن من المعرفة الحسية أن نستدل شيئا عن الواقع لم يسبق إدراكه بالفعل من قبل قط. ونحن نعرف أن «الديناصورات» قد وجدت بسبب بقايا حفرية معينة تمت مشاهدتها، فالاستدلال ينطلق مما تم إدراكه بالفعل إلى شيء لم يتم إدراكه بعد. وذلك عن طريق «شيء ما» هو طرف ثالث يدعى سببا ويؤدي وظيفة الحد الأوسط في التفكير القياسي، فعلى سبيل المثال، في الاستدلال القياسي «هناك نار على التل بسبب وجود دخان ينبعث منه» وحيثما وجد الدخان وجدت النار فإن «الارتباط الكلي بين الدخان والنار هو السبب («الشيء» الثالث) في تأكيد وجود النار على التل حتى على الرغم من أنها

لم يتم إدراكها بالفعل.

ويضرب على النحو التالي مثل يستخدم بصورة شائعة للاستدلال في صورته القياسية العادية:

1 ـ هناك نار على التل البعيد.

2 ـ لأن التل ينبعث منه الدخان.

3 ـ وكل ما ينبعث منه الدخان يوجد به نار، كالموقد مثلا.

4 ـ ومن التل البعيد ينبعث دخان كالذي يصاحب النار باستمرار.

5 ـ إذن توجد نار على التل البعيد.

وتميز «فلسفة النايايا» بين التفكير لكي يقنع المرء نفسه، والتفكير لإقناع شخص آخر. ولدى التفكير لإقناع المرء لنفسه، فليس من الضروري قطع الخطوات على نحو تفصيلي على نحو ما هو موضح فيما سبق، إذ يمكن إما استبعاد الخطوتين الأوليين أو الخطوتين الأخيرتين. ولكن عندما يطرح الاستدلال، من الناحية الصورية، ليتأمله شخص آخر، فلابد من الإصرار على الخطوات الخمس كلها. والجزء الجوهري في الاستدلال في المثال السابق هو الوصول إلى معرفة وجود نار على التل على أساس:

1 ـ الدخان المدرك.

2 ـ السبب الذي يشكله الارتباط الدائم بين الدخان والنار.

وفي المثال السابق يمثل الافتراض الأول الزعم المعرفي الجديد، ويقدم الافتراض الثاني الأسس الإدراكية لهذا الزعم الجديد. ويؤكد الافتراض الثالث السبب في القيام بانتقال من زعم يتعلق بالدخان إلى آخر يدور حول النار. إن بطاقة الاستدلال، إذا جاز استخدام هذا التعبير، هي التي تمكن المرء من الانتقال إلى النتيجة التي يشكل الزعم المعرفي الاستدلالي. والافتراض الرابع يؤكد أن بطاقة الاستدلال مناسبة لهذه الرحلة، أي أن السبب ينطبق على هذه الحالة. ويكرر الافتراض الخامس الزعم، الذي لم يعد الآن مسألة توضع موضع الاختبار، بل طرحا معرفيا صحيحا على نحو ما أثبتته المبررات المقدمة.

ومن الواضح أن الجزء الحاسم أكثر من غيره في العملية الاستدلالية هو تقديم المبرر، أي الخطوة الثالثة، أعني ذلك الارتباط الدائم بين موضوعين أو حدثين. فإذا سلمنا بأنه قد لوحظ في مناسبة، أو في مائة مناسبة في

الماضي، أن النار قد صاحبها الدخان، فهل هذا ضمان بأنه في الحالة المقبلة ستكون النار مصاحبة للدخان؟ وفي النهاية إن كون أول عشرة أشخاص أو مائة شخص، دخلوا مبنى الأمم المتحدة كانوا من الذكور لا يعني أن الشخص التالي الذي يدخل المبنى سيكون ذكرا.

وينظر فلاسفة «النايايا» إلى عدد الموضوعات أو الأحداث الفردية، كجزء مهم من إقرار الارتباطات الكلية بين الأحداث أو الموضوعات. فإذا شوهدت عشرة غربان سوداء، ولم تتم مشاهدة غراب واحد لا يجلله السواد، فإن هناك احتمالا لوجود ارتباط كلي بين السواد وكون الطائر غرابا، ولكن إذا شوهدت آلاف الغربان، وكلها سوداء، فإن هذا الاحتمال يزيد. غير أنه حتى إذا شوهدت ملايين الغربان، وكلها سوداء، ثم كان الغراب التالي في المشاهدة غرابا أبيض، فإن احتمال وجود ارتباط كلي بين كون الطائر غرابا وكونه أسود يغدو صفراً، حتى، إن كنا نرغب في القول إن الاحتمال كبير لأن يكون الغراب الثاني بعد المليون أسود.

ولكن لو أن الأمر كذلك، فسوف يبدو أنه ما من قدر من الحالات المؤكدة سيقدر له أن يرسي دعائم الارتباط الضروري بين الأحداث والموضوعات. ذلك أنه سيكون من الممكن على الدوام أن تدحض الحالة التالية التي نلاحظها ضرورة الارتباط. وفي ضوء هذا الإمكان، وعلى الرغم من أن فلسفة «النايايا» تؤكد كثيرا وجود التجربة الموجبة وغياب التجربة السالبة، فإن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد. وهم يقولون إنه في نهاية المطاف هناك فرق بين ادعاء مثل «حيثما يوجد دخان هناك نار» من ناحية والادعاء القائل «كل الغربان سوداء» من ناحية أخرى. والفرق هو أنه ليس هناك شيء في طبيعة الغربان يقتضي السواد، ولكن هناك شيئا في طبيعة الدخان يرتبط بالنار.

ورغم ذلك فإنه حتى إذا كان هناك فرق حقا بين هاتين الحالتين، فإن السؤال لا يزال يثور حول الكيفية التي يمكن بها تحديد أنه في بعض الحالات نجد أن الارتباط مطلق وضروري لأنه ارتباط سببي، بينما هو في حالات أخرى مجرد مصادفة ليس لها أي أساس سببي. وبما أن القياس ينطلق من المعرفة الحسية، فإنه إذا وجدت معرفة بارتباط مطلق وضروري بين الأحداث أو الموضوعات، فلابد أن هذه الضرورة مدركة وليست مستدلا

عليها. ومن هنا فإن فلسفة «النايايا» تدرج في المعرفة الحسية إدراك الطبيعة الطبقية للفرد. وهذا نوع من الإدراك الذي يجاوز الإدراك المألوف، والذي بمقتضاه يتم إدراك الفرد لا باعتباره هذا الشيء أو الحادث بعينه أو ذاك، وإنما على أنه هذا الشيء بعينه وواحد من «نوع» معين أو «فئة» معينة من الأشياء، حيث يتم إدراك طبيعة الفئة، أو الجوهر، جنبا إلى جنب مع الخصائص الفردية للشيء أو للحادث.

وتنتمي هذه الاستدلالات التي تتضمن ارتباطا كليا إلى أحد نوعين اثنين، فإما 1 ـ أن النتيجة غير المدركة يمكن الاستدلال عليها من السبب المدرك، أو 2 ـ أن السبب غير المدرك يمكن الاستدلال عليه من النتيجة المدركة. وتعتمد الاستدلالات الأخرى كافة على اطراد غير سببي وغير ضروري، وليس من الممكن إظهار أنها صحيحة بالضرورة.

وقد قام فلاسفة «النايايا»، للمساعدة في تجنب أخطاء معينة شائعة، بإعداد قائمة بعدد من المغالطات أو الأخطاء الشائعة، التي ينبغي تجنبها. وتعرف المغالطة بأنها مايبدو مبررا مشروعا لاستدلال معين، ولكنه، في الواقع، ليس مبررا مشروعا، ففي الاستدلال «هناك نار على التل، لأن هناك دخانا على التل، وحيثما وجد الدخان وجدت النار». فإن النتيجة المستدل عليها هي أن هناك نارا على التل. والقول: «هناك نار» إنما يقال عن التل. ومن الناحية الفنية فإن اصطلاح «النار» يسمى ساديا Sadhya. واصطلاح «التل» يسمى باكشا Paksha. ومبرر القول «هناك دخان» يسمى هيتو Heto. وما لم يكنماينظر إليه على أنه مبرر للربط بين الساديا (النار) بالباكشا (التل) هو مبرر الاستدلال، أو هيتو، فإن الاستدلال سيكون غير مشروع. ولكي نتأكد من أن الهيتو المقدم، أو المبرر، سيكون مبررا بالفعل، لابد من مراعاة عدة قواعد:

1 ـ أن المبرر، أو الهيتو، لابد أن يكون ماثلا في الباكشا (التل) وفي كل الموضوعات الأخرى التي تحتوي على (النار) الساديا.

2 ـ لابد للمبرر، أو الهيتو، أن يكون غائبا من الموضوعات التي لا يوجد بها (النار) الساديا.

3 ـ ينبغي ألا يتناقض الافتراض المستدل عليه مع الإدراك الحسي السليم.

4 ـ ينبغي ألا يجعل المبرر أو الهيتو من الأمور الممكنة خلاصة تتناقض مع الافتراض المستدل عليه.

3 ـ المقارنة:

الوسيلة الثالثة للمعرفة الصحيحة التي يعترف بها فلاسفة النايايا هي المعرفة عن طريق المقارنة القائمة على أساس التشابه، فعلى سبيل المثال إذا عرفت ما البقرة، وقيل لك إن الغزالة تشبه البقرة في جوانب معينة، فقد تصل إلى معرفة أن الحيوان الذي صادفته في الغابة لم يكن إلا غزالة. وهذا أمر مختلف عن أن يقال لك الاسم الذي ينطبق على موضوع معين. فعلى سبيل المثال إذا شاهد المرء غزالة للمرة الأولى، وقيل له: «تلك غزالة» فإن المعرفة ستكون راجعة للشهادة، وليس للمقارنة. والمعرفة عن طريق المقارنة تتحقق عندما يتم ربط الاسم بموضوع مجهول على يد العارف على أساس من تشابه الموضوع المجهول مع موضوع معلوم. والجانب الجوهري في هذه الطريقة من طرق المعرفة هو ملاحظة التشابه. وقد اعتقد مفكرو «النايايا» أن ألوان التشابه موضوعية وقابلة للإدراك، وبناء على هذا، فإن معرفة طبيعة موضوع جديد على أساس قوة تشابهه مع موضوع معروف تشكل وسيلة مستقلة للمعرفة. وبينما تتضمن المعرفة المقارنة كلا من الإدراك الحسي والاستدلال، فليس من المستطاع الهبوط بها إلى أي منهما، وبالتالي يتعين الاعتراف بها كوسيلة ثالثة من وسائل المعرفة.

4 ـ الشهادة:

الطريقة الرابعة للمعرفة المشروعة المعترف بها في فلسفة «النايايا» يطلق عليها من الناحية الفنية اسم شابدا Shabda، الذي يعني حرفيا كلمة يقولها شخص، ويشير إلى المعرفة التي يتم تحقيقها كنتيجة لقيام شخص يمكن الاعتماد عليه بقولها. والرأي ليس كالمعرفة سواء بسواء، ذلك أن الرأي قد يكون خاطئا، لكن المعرفة لا يمكن أن تكون كذلك، وينبني على ذلك أن سماع رأي شخص آخر، ليس وسيلة للمعرفة، ولكن إذا تم سماع الدعاوى المعرفية لشخص آخر، فإن معرفة أصيلة يتم الوصول إليها، إذا فهم المرء الدعوى. والمعايير الثلاثة للمعرفة التي تقوم على أساس شهادة

شخص آخر هي:

1 ـ ينبغي أن يكون الشخص المتحدث أمينا ويعتمد عليه بصورة مطلقة.

2 ـ يتعين أن يعرف الشخص المتحدث بالفعل مايقوم بإيصاله.

3 ـ لابد من أن يتفهم السامع على وجه الدقة ما يسمعه.

5 ـ موضوعات المعرفة:

بعد أن تم تحليل الطرق المشروعة للمعرفة، فإن الخطوة التالية هي تمحيص موضوعات المعرفة المشروعة. وتدرج فلسفة «النايايا» كموضوعات للمعرفة: النفس، الجسم، الحواس وموضوعاتها، المعرفة، الذهن، الفعل، الاختلالات العقلية، اللذة، الألم، المعاناة، والتحرر من المعاناة. وتعتمد موضوعات المعرفة هذه كافة على العلاقة بين ذات عارفة وعالم من الموضوعات، فهي ينبغي أن تكون على صلة بأعمال وانطباعات ذات ما. وإذا تمعن المرء في موضوعات المعرفة من منظور وجودها المستقل فإنها ستشمل مقولات مذهب الفيشيشكا. وهذه المقولات هي:

1 ـ الجوهر 2 ـ الكيف 3 ـ الحركة 4 ـ العمومية 5 ـ الجزئية 6 ـ المحايثة ـ 7 ـ العدم[3].

هذه المقولات هي أنواع الموضوعات التي تقابل الأنواع المختلفة من الأنواع المدركة، ومادامت الإدراكات الحسية تعود إلى الاتصال بالموضوعات التي تخبرها الذات، فلابد أن تعود الاختلافات في الموضوعات المدركة إلى موضوعات حقيقية مختلفة. وهكذا فإن تصنيف موضوعات المعرفة يؤدي إلى تصنيف للأشياء الموجودة، مثلما تعود الاختلافات في الإدراك إلى اختلافات في الأشياء المدركة.

النوع الأول من الشيء الموجود هو الجوهر، وهو يشير إلى ذلك الذي يوجد على نحو مستقل عن الأنواع الأخرى من الأشياء، ولكنه «محل» وجود الأنواع الأخرى من الأشياء. ولما كان الجوهر حقيقة في حد ذاتها، فإنما يمكن النظر إليه على أنه الحامل للكيفيات والأفعال. وتشمل مقولة الجوهر 1 ـ التراب 2 ـ الماء 3 ـ النور 4 ـ الهواء 5 ـ الأثير 6 ـ الزمان 7 ـ المكان 8 ـ النفس 9 ـ الذهن. وينظر إلى التراب والماء والنور والهواء والأثير باعتبارها عناصر مادية، حيث إن كلا منها يعرف بحاسة خارجية معينة، فالتراب يعرف

بالشم والماء بالذوق، والنور بالإبصار، والهواء باللمس، والأثير بالصوت.

ويمكن النظر إلى هذه الجواهر بطريقتين، فمن الممكن أولا الاعتقاد بأنها ذرية، أزلية، لا تنقسم وهي ثانيا نتاج تجميعات للذرات، وهي في هذه الحالة زمنية مؤقتة، مركبة، قابلة للفناء، من حيث إنها نتاج لتجميع من الذرات. ولما كانت الجواهر، إذا فُهمت بمعنى الأشياء المركبة، مثل هذه الجرة، تتألف من ذرات، فإنها تُعرف على أساس الاستدلال، وإذا ما تحطمت الجرة فإنها تتكسر إلى العديد من الأجزاء، وكل من هذه الأجزاء يمكن أن ينكسر من جديد ثم تنقسم إلى المزيد من الأجزاء. ولكن أياً ما كان مدى استمرار هذه العملية، فإن من المستحيل أن يغدو كل جزء قابلا للفناء، فذلك من شأنه أن يعني أنه مركب. ولكن إذا كانت الأشياء المركبة موجودة، فإن من الضروري أن تكون مكوناتها النهائية بسيطة، وإلا فإن الأشياء المركبة، بحسب الفيشيشكا لن يتم إنتاجها. ومن هنا فإن المكونات النهائية للجواهر الجامدة ينبغي أن تكون ذرية ويستدل على جوهر المكان على أساس أن الصوت يدرك حسيا، وحيث إن الصوت كيف، فلابد من وجود ذلك الذي ينداح فيه الصوت، أو ذلك الذي ينتمي الصوت إليه، أي المكان.

ونحن نعرف أن الزمان والمكان موجودان، بسبب إدراكنا الحسي للهنا، والهناك، البعيد والقريب، الماضي والحاضر والمستقبل. والمعرفة «كيف»، وبالتالي فلابد من وجودها في جوهر يعرف على أنه الذات، وهو أساس الوعي. ويستدل على الذهن على أساس أننا نعرف الشعور والإرادة. ولكن بما أنهما لا تتم معرفتهما عن طريق الحواس الخارجية، فلا بد من أنهما يعرفان بالذهن. وبالإضافة إلى ذلك فهناك ما يوجه ويجمع اتصالاتها في إطار من التجربة أو الخبرة، وذلك الذي تستقر فيه اتصالات الحواس باعتبارها كيفيات ليس إلا الجوهر المعروف باسم الذهن.

والفئة الثانية من الموضوعات المعروفة هي الكيف، وهي تشير إلى الكيفيات المختلفة للجواهر، والتي تشمل اللون، الرائحة، الاتصال، الصوت، العدد، القياس، الاختلاف، الارتباط، الانفصال، الطول أو القصر، البعد أو القرب، المعرفة، السعادة، الحزن، الإرادة، والكراهية، الجهد، الثقل، السيولة، والقدرة، الجدارة النقص. وهذه القائمة من الخواص هي طريقة للقول إن الأشياء أو الجواهر يمكن، على سبيل المثال، أن تكون حمراء أو زرقاء، نفاذة

أو عبقة، متواصلة أو متباعدة، دقيقة أو صاكة للسمع، واحدة أو متعددة، كبيرة أو صغيرة، متشابهة أو مختلفة، منفصلة أو متصلة، طويلة أو قصيرة، بعيدة أو قريبة، عارفة أو جاهلة، سعيدة أو شقية، راغبة أو زاهدة، محبة أو كارهة، مضنية أو سهلة المنال، خفيفة أو ثقيلة، متحركة أو ثابتة، قادرة أو عاجزة، خيرة أو شريرة. وهناك العديد من التقسيمات لبعض الكيفيات، لكن القائمة التي أوردناها ينظر إليها باعتبارها تشير إلى الأنواع الأساسية من خواص الجواهر.

والنوع الثالث من أنواع الواقع الأساسي غير القابل للرد يتمثل في الحركة. وأنواع الحركة المختلفة هي 1 ـ إلى أعلى 2 ـ إلى أسفل 3 ـ التقلص 4 ـ التمدد 5 ـ النقلة. وأنواع الحركة هي أنواع الواقع التي تفسر التغيرات التي تطرأ على الجواهر.

والفئة الرابعة هي فئة الماهيات الكلية Universal Essences، وهي تفسر التشابه الموجود بين الجواهر أو الكيفيات أو الأفعال، فأربع بقرات وأربعة أشياء حمراء وأربع حركات علوية يظل كل منها هو نفسه أو على حاله من حيث إنه بقرات أو أشياء حمراء أو حركات علوية. وينظر إلى هذا التشابه أو البقاء على الحال باعتباره موضوعيا أو ينتمي إلى الأشياء الفرد على نحو حقيقي كما هي الحال بالنسبة للكيفيات. والسبب في أن البقرات الأربع يمكن تعرُّفها جميعها بحسبانها بقرات هو أنها تشترك في الجوهر نفسه أو في الطبيعة عينها. وهذا الجوهر هو الذي يمكن المرء من أن يكون فئة من التصورات وأن يصنف الأشياء الفردية في فئات مختلفة.

وتدرك الأشياء الجزئية في مجال متصل للحس والنشاط الذهني. وترجع القدرة على الإدراك الحسي لموضوعات جزئية ومتميزة إلى مقولة الجزئية التي ينتمي إليها الموضوع الذي يتم إدراكه. وإذا لم تكن الأشياء متمتعة بطابع متميز عن الأشياء الأخرى، فلن يكون هناك مبرر لإدراكها باعتبارها مختلفة، ولكن بما أنها يتم إدراكها على أنها مختلفة، فلابد أن هناك أساسا لهذا الاختلاف في الواقع، ومن هنا فإن الجزئية لابد أن توجد في الواقع.

تعكس مقولة المحايثة الحقيقة القائلة إن الأشياء المختلفة، كالجوهر، أو الكيف، أو الفعل... إلخ تبدو ككل واحد. وهكذا فإن حجم الإنسان ولونه

وطبيعته كإنسان، وجزئيته باعتباره هذا الإنسان على وجه التحديد، كل ذلك يبدو متحدا للغاية بحيث إن ذهننا ينصرف إلى شيء واحد يبدو لنا، وليس مجموعة من الأشياء تتبدى أمامنا. وهكذا فإن الكل يتضمن أجزاءه، فالقدح متضمن في الصلصال، والقلم متضمن في الخشب... إلخ. ولابد أن أساس وحدة المقولات المختلفة، الأخرى، كغيرها من المقولات، كامن في الواقع، باعتباره مختلفا عن الأنواع الأخرى من الأشياء وإلا لبدا كواحد من الأنواع الأخرى من الأشياء، وليس كشيء منفصل، ومن هنا فإن مقولة المحايثة يتم الاعتراف بها كنوع مستقل من أنواع الواقع.

وبالإضافة إلى الأنواع الموضحة، فيما سبق من الموضوعات القابلة للمعرفة، فهناك العدم. وعلى الرغم من أن العدم قد يبدو نوعا غريبا من أنواع الواقع، فإن وجوده لا يمكن أن يوضع موضع التساؤل في رأي الفيشيشكا، ذلك لأن وضعه موضع التساؤل يعني الإشارة إلى أنه ليس موجودا، وهو تأكيد لفئة العدم. ولا يكون السلب أو النفي أمرا ممكنا، إلا بافتراض العدم.

وبالطريقة التي أوضحناها تواً تصل فلسفتا النايايا والفيشيشكا إلى رؤيتهما الميتافيزيقية للواقع. وهذه القائمة من الأنواع الأساسية للأشياء الموجودة هي صورة تقريبية للكون الأنطولوجي.

6 ـ العارف:

تذهب النايايا في بحثها للذات العارفة، وليس للموضوعات المعروفة أو الموضوعات باعتبارها معلومة ـ إلى القول إن الذات جوهر فريد. وخواص هذا الجوهر هي المعرفة والشعور والإرادة، ومن هنا فإن الذات تعرف باعتبارها الجوهر الذي يحوي بداخله كيفيات: الرغبة والمقت واللذة والألم... إلخ. فهذه الكيفيات تنبع من المعرفة والشعور والإرادة. والآن ما من كيف من هذه الكيفيات يتسم بالطابع المادي حيث إنها لا يمكن إدراكها على أنها كيف مادي عن طريق الحواس، وبالتالي فلابد من التسليم بأنها تنتمي إلى جوهر ما، وليس إلى جوهر مادي. وفضلا عن ذلك فإن الذات لابد أنها متميزة عن الموضوعات المادية أو عن الأحاسيس، وعن وعي الذهن، لأن الذات تخبر هذا كله. وقد يتساءل المرء: من الذي يعرف الواقع، ومن الذي

يدرك إدراكا حسيا، ومن الذي يحصي... إلخ؟ وفي كل حالة تكون الإجابة: «الذات». وحيث إن كل شيء آخر يمكن أن يكون موضوعا للذات، ولكن الموضوعات ـ باعتبارها كذلك ـ تقتضي ذاتا، تصبح بالنسبة لها موضوعات، فإنه ينبني على ذلك أن الذات لا يمكن أن تكون موضوعا، وبالتالي لا يمكن أن تتطابق مع أي شيء يصبح موضوعا، ذلك أنها ينبغي أن تكون ذاتا على الدوام.

وبما أن الذات جوهر فريد ووعي ينتمي إليها كخاصية، فإنها لا تعتمد في وجودها على الوعي، فالواقع أنه بحسب فلسفة النايايا سيكون التحرر المطلق، أو الحرية، تحررا كذلك من الوعي. والسبب في هذا هو أن الوعي ينظر إليه باعتباره وعيا بشيء أو بآخر، ولكن ذلك يفترض، بصورة مسبقة، ثنائية بين الذات والموضوع، وعندما تكون هناك ثنائية، فإن هناك معاناة محتملة أو عبودية، ذلك أن الذات يمكن أن يقيدها الموضوع وأن تتعرض للمعاناة. ولكن للقضاء على المعاناة والعبودية لابد من القضاء على الثنائية، ويمكن القيام بهذا لدى القضاء على الوعي، ولكن إذا كانت النفس في جوهرها وعيا، فإن هذا سيعني فناء النفس، غير أنه من حيث إن الوعي طابع مميز للذات فحسب، فإنها لا يتم إفناؤها لدى القضاء على الوعي. وكل ما يمكن أن يقال عن النفس في هذه الحالة هو أنها توجد باعتبارها نفسا.

هوامش

(1) الكتاب المقدس للهندوس الجزء الثامن عام 1930. (المؤلف).

(2) نيايا سوترا الكتاب الأول 5 (المؤلف).

(3) الكتب المقدسة للهندوس الكتاب السادس عام 1923 (المؤلف).

7 التغير والواقع: الفيدانتا

تأثرت فلسفات الهند كافة أعظم التأثر بتعاليم الأوبانيشاد، وحتى فلسفات الجينية والكارفاكا Carvaka والبوذية، التي رفضت سلطة نصوص اليوبانيشاد تأثرت كثيرا بالتعاليم المتضمنة في هذه النصوص، وباستثناء هذه الفلسفات الأخيرة، فقد نظرت فلسفات الهند كافة إلى نفسها باعتبارها على اتفاق جوهري مع تعاليم الأوبانيشاد، ولكن بما أن قواعد التجربة والعقل قد فسرت بصور مختلفة، فقد ظهر العديد من التفسيرات لنصوص الأوبانيشاد، وبدأ متضاربا مع النتائج الحرفية لتلك النصوص.

وقد شرع فلاسفة الفيدانتا، وهم على وعي بما يعملون، في تقديم تأويلات نقدية على متون النتائج الرئيسية لنصوص الأوبانيشاد للعقل والتجربة لا تتناقض مع هذه النتائج. ثم تحولت فلسفات الفيدانتا، لتنقد نقدا عنيفا بعض النتائج التي توصلت إليها المذاهب الفلسفية الأخرى. فعلى سبيل المثال تذهب فلسفة السامخايا إلى القول بأن عالم اللاذات هو عالم حقيقي على نحو أزلي ومتميز عن الذات كما تعرضت آراء النايايا والفيشيشكا والميماسا عن العالم باعتباره حقيقيا

وتعدديا، وأنه مؤلف من أنواع مختلفة من الذرات، لنقد قاس، حيث إن هذه النتائج قد بدا أنها تنحرف بعيدا جدا عن التأكيد على أهمية الواقع الوحيد للأتمان أو البراهمان في نصوص الأوبانيشاد.

وتجمع المذاهب الفلسفية للنايايا، والفيشيشا،والسامخايا، والميماسا ـ على الاتفاق على أن إدراكاتنا الحسية لها أساس في الواقع، وهذا الأساس يمكن التعبير عنه بالقول بأن ما يدرك يوجد على نحو مستقل عن كونه مدركا. ونحن نحصل على المعرفة الأصيلة عندما يصل العارف إلى رؤية الأشياء على ماهي عليه. ويعرف هذا الموقف، فلسفيا، باسم المذهب الواقعي Realism وهو يشير،ببساطة، إلى أن العالم الموضوعي الذي يتم الكشف عنه من خلال التجربة هو عالم واقعي حقيقي، ويوجد بصورة مستقلة عن معرفته. وهذه المذاهب كذلك تعددية من حيث إنها تجمع على أن هذا الواقع الموضوعي يتألف من العديد من الموضوعات المختلفة في نهاية المطاف.

وهذه الرؤية، أي الواقعية التعددية Pluralistic Realism، ليست رؤية مفزعة عن العالم. فهي في الواقع الرؤية التي يتبناها معظم الناس للعالم. وتذهب المكونات الفلسفية لهذه الرؤية إلى القول بأنه عندما يراد النظر إلى تجارب المرء نظرة جدية باعتبارها تقدم معرفة، فإن من الضروري أن تكون معرفة بـ «شيء ما». وإذا لم يكن هناك شيء ما لتتم معرفته، فليس من الممكن أن تكون هناك معرفة. غير أنه إذا وجد شيء ليعرف فهناك، إذن، موضوعات توجد على نحو مستقل عن الإدراك حتى على الرغم من أنه من الممكن ربطها بمن يقوم بالمعرفة على نحو تصبح معه مدركة ومعروفة. ومن ثم فإنه من الضروري منطقيا التسليم بالوجود الواقعي الحقيقي للعالم، الذي تجري معايشته وتجربته، إذا مازعمنا بأن هناك معرفة حقا. ولكن القول بأن المرء يعرف أنه ليست هناك معرفة هو خُلف محال Absurd، ذلك أنه يعني القول بأن هناك معرفة. وأي أساس آخر هناك غير المعرفة للقول بأنه ليست هناك معرفة بالعالم؟

هذه هي بعض الصعوبات التي واجهها فلاسفة الفيدانتا، الذين ساورهم الشعور بأن نتائج المذهب الواقعي والتعددي التي وصل إليها فلاسفة المذاهب الأخرى تتعارض مباشرة مع نتائج نصوص الأوبانيشاد. ففي نهاية المطاف علمت نصوص الاوبانيشاد وحدة الواقع وهوية الذات مع الواقع في فقرات

كالفقرات التالية: «كل شيء هو أتمان Atman» و«عندما يعرف ألاتمان... يعرف كل شيء. و«لم يكن في البدء سوى الوجود Being.. كان واحدا لا ثاني له» و«كل شيء هو برهمان Brahman» و«هذه الذات هي البراهمان» و«إني أنا البراهمان».

كانت الحقيقة ذاتها القائلة بأن وحدة الواقع قد جرى تعليمها على هذا النحو في نصوص الأوبانيشاد، سببا كافيا بالنسبة للهندوسي، لقبول هذه النظرة على أنها صحيحة، ذلك أن نصوص الأوبانيشاد تنتمي إلى تراث أدبي معصوم من الخطأ ورغم ذلك فإن من المهم بالنسبة للعقل النقدي إيضاح أن هذه التعاليم لا تتناقض مع العقل ولا مع التجربة. وكان من الممكن القيام بخطوة مهمة في هذا الاتجاه، بإيضاح أن الدعاوى المعارضة المتعلقة بالواقع مناقضة لنفسها وغير محتملة. ومن هنا فإن مهمة إيضاح أن الفلسفات ذات النتائج التي تتضارب مع التعاليم الواحدية لنصوص الأوبانيشاد هي فلسفات غير مقبولة، قد أصبحت جزءا مهما من فلسفة الفيدانتا، ونتيجة لذلك فقد جرى التشديد على أهمية التحليل النقدي للفلسفات الأخرى، ولكن لم يكن يكفي أن نبين ببساطة أن المذاهب الأخرى غير مقبولة، بل كان من الضروري إظهار أن مذهب الواقع الذي ادعته التأويلات الفيدانتية للأوبانيشاد لا يتعرض لنفس الانتقادات التي وجهت إلى المذاهب الأخرى. وبهذه الطريقة نقدت فلسفات الفيدانتا الفلسفات الأخرى نقداً عقليا. كما قدمت دفاعا عقليا عن تأويلاتها، وعن مذهبها الخاص.

هناك ثلاث مدارس رئيسية للفلسفة الفيدانتية، تختلف أحداها عن الأخرى في الطريقة التي تفسر بها العلاقات بين الأشخاص والأشياء، والواقع المطلق (البراهمان). وغالبا ما يشار إلى أقدم هذه المدارس، وهي مدرسة اللا-ثنائية على أنها المدرسة الشانكارية، نسبة إلى شانكارا[1]، وهو واحد من فلاسفتها الأوائل البارزين، والذي عاش في القرن الثامن، أما المدرسة الثانية، فهي مدرسة اللا-ثنائية الجديرة بهذا الاسم، ويعتبر الفيلسوف رامونوجا[2] الذي عاش في القرن الحادي عشر الشخصية الرئيسية فيها، ومن هنا فإنها تسمى في بعض الأحيان مدرسة رامانوجا. والمدرسة الثالثة، وهي الفيدانتا الثنائية، تعتبر شخصيتها المحورية فيلسوف

عاش في القرن الثالث عشر الميلادي، يدعى مادفا[3] Madhva.

١ - لا- ثنائية شانكارا:

تتمثل رؤية شانكارا للواقع في أن هناك وقعا واحدا مطلقا ومستقلا وهو وحده الموجود الحقيقي غير المتغير. وهذا الواقع هو براهمان Brahman الذي تحدثت عنه الأوبانيشاد. وتستبعد هذه الرؤية النظريات التي تنظر إلى العالم باعتباره نتاجا للعناصر المادية، أو تحولا للمادة غير الواعية التي تتطور، أو تقول إنه نتاج لنوعين من الواقع المستقل مثل: البراهمان والمادة.

ويقول شانكارا إن البراهمان هو الواقع الذي يتيح وجود المظاهر التي تشكل العالم التجريبي، ولكنه كذلك متجاوز لهذه المظاهر، وهي لا تستنفده. ومن وجهة النظر المطلقة فإن البراهمان يتجاوز العالم.

ولا يمكن إثبات طبيعة البراهمان ووجوده من خلال الإدراك الحسي أو التحليل العقلي، وإنما ذلك يستمد أما على أساس شهادة النصوص (نصوص الأوبانيشاد)، أو من خلال التجربة المباشرة والحدسية من النوع الذي يجعله التركيز اليوجي ممكنا، ورغم ذلك فإن العقل يمكن أن يستخدم لتبرير هذه الأساليب الخاصة بمعرفة البراهمان.

وللتوفيق بين التعددية المدركة والواقع الموضوعي للعالم من النتائج الواحدية للأوبانيشاد، فإن شانكارا ينظر إلى العالم باعتباره مظهرا، وليس واقعا وللإدراك الحسي على أنه وهم وليس معرفة.

والنفس الفردية باعتبارها ذاتا خالصة، أو أتمان، ليست مختلفة عن البراهمان.

ومن خلال تفنيد الدعاوى المتضاربة عن طبيعة الواقع يبحث شانكارا أمر رؤية الفيشيشكا. ووفقا لفلسفة السامخايا أولا، ثم رؤية الفيشيشكا. ووفقا لفلسفة السامخايا فإن العالم هو نتيجة للتطور التلقائي للمادة غير الواعية، أو البراكريتي، التي تتألف من ثلاثة مكونات أو جونات Gunas هي الساتفاSattva والراجاس Rajas والتاماس Tamas. وتذهب السامخايا في رؤيتها، إلى وجود هدف للعالم، فالعالم على ماهو عليه يصلح للذوات التي ولدت مرة أخرى، ويمكنها من أن تتحرر. ولكن كيف يمكن للمرء أن يفترض أن العالم الذي هو نسق متناغم من الموضوعات المترابطة والأحداث المنظمة

على نحو ما نراه في تجربتنا ـ وعلى نحو ما تذهب فلسفة السامخايا ـ كيف يمكن للمرء أن يفترض أن هذا العالم يمكن أن يكون النتيجة العرضية لسبب غير واع؟ إن تحليل شانكارا يفيد أن إسناد هدف إلى طبيعة غير واعية هو أمر لا يمكن قبوله عقلا، وبالتالي فإن رؤية السامخايا لا سبيل إلى الدفاع منها.

ورؤية الفيشيشكا هي أن سبب وجود العالم هو تجمع للذرات. ولكن مرة أخرى كيف يمكن للذرات غير الواعية أن تنتج من تركيبها النظام الذي يجعل من الممكن وجود القانون الأخلاقي الذي يقول به فلاسفة الفيشيشكا؟ وحتى إذا تم تجاهل هذا الاعتراض، فإن الفيشيشكا لم توضح كيف ولماذا يتعين أن تبدأ الذرات غير الواعية في التحرك أولا، ثم الانضمام احداها إلى الأخرى لتنتج العالم. فإذا كانت الذرات في حركة دائمة، وينضم بعضها إلى البعض الآخر، بسبب طبيعتها ذاتها، فإن أيا من بداية العالم أو انحلاله لن يكون قابلا للتفسير. ومن هنا فإن رؤية الفيشيشكا ليست مقبولة، بحسب تحليل شانكارا، حيث إنها تقول بكل من الإنتاج والدمار معا.

هكذا، فإن تفسيرات الفيشيشكا والسامخايا ينظر إليها على أنها متناقضة في إطار افتراضاتهما الخاصة. ولكن افتراضاتهما الأساسية ليست مقنعة كذلك، فالنايايا والفيشيشكا والسامخايا والميماسا تقبل جميعها، كافتراض أساسي، حقيقة التغير الحقيقي والسببية، أي أنها كلها تسلم بالتغيرات الواقعية المختلفة التي تحدث في العالم وبأن لهذه التغيرات أسبابها.

وفيما يتعلق بالعلاقة بين السبب والنتيجة فإن رؤيتين فحسب هما الممكنتان، فإما أن النتيجة موجودة مسبقا في السبب، وإما أنها ليست كذلك. ومالم تكن النتيجة موجودة مسبقا في السبب، فإنها تكون جديدة كل الجدة. وهذه الرؤية تسمى ساتكاريافادا Satkaryavada (انعدام النتيجة). فإذا زعمنا أن النتيجة توجد مسبقا في السبب ـ وهذه الرؤية تسمى ساتكاريافادا Satkaryavada فقد يترتب على هذا الزعم نتيجتان: فقد نسلم من ناحية بأن التغير والسببية ليسا سوى إظهار ماكان مضمرا في السبب إلى العلن. أو يمكن القول بأنه ليس هناك فارق بين السبب والنتيجة. وقد تمسكت فلسفتا النايا والفيشيشكا بانعدام النتيجة أو ما يسمى بالاساتكاريا

فادا، على نحو ما فعل بعض فلاسفة الميماسا، على أساس أن النتائج تتم معايشتها باعتبارها شيئا جديدا تماما. وتمسك فلاسفة آخرون من فلاسفة الميماسا والسامخايا بالساتكاريافادا (النتيجة موجودة مقدما في السبب) مسلمين بالتغيير، بمعنى إظهار ماكان مضمرا في السبب إلى العلن الصريح، ولكنهم أنكروا أن تكون النتائج حقائق واقعية جديدة.

وفي معرض التمحيص على الصعيد النقدي لوجهتي النظر هاتين في السببية، يجد شانكارا أنهما معا غير مقبولتين منطقيا، فما من شيء يمكن أن يظهر نتيجة باعتبارها مختلفة عن سببها المادي، فالقدور الفخارية هي فخار، والخواتم الذهبية هي ذهب... الخ. وفضلا عن ذلك فإن القدور الفخارية لا يمكن أن توجد بمعزل عن الفخار، ولا الخواتم الذهبية بمعزل عن الذهب، وبالتالي فليس من الصواب القول بأنها نتيجة شيء جديد تم إنتاجه، وأنها لم يكن لها وجود من قبل، فهي من منظور سببها المادي كانت موجودة على الدوام. ومن وجهة نظر أخرى يتم الذهاب إلى القول بأنه من المستحيل تصور شيء جديد تماما يظهر إلى الوجود، وكل ما يمكن التفكير فيه هو تحول المادة، لا استحداثها من عدم.

وتذهب فلسفة السامخايا إلى القول بأنه لو كانت النتيجة شيئا جديدا لوجدنا أنفسنا حيال ظهور ما ليس موجودا إلى الوجود. وإذا كان ذلك ممكنا، فلم لا نحصل على نفط لا وجود له من الرمل؟. غير أنه على الرغم من أن فلسفة السامخايا قد تكون محقة في الذهاب إلى القول بأن نظرية الاساتكاريافادا غير مقبولة، فإن بعض فلاسفة السامخايا لا يدركون أن تفسيرهم للساتكاريافاد غير مقبول كذلك. فإذا كانت النتيجة موجودة مسبقا بالفعل في السبب، فكيف يمكن أن يكون هناك تحول أصيل للمادة إلى النتيجة؟ إذا كانت النتيجة موجودة بالفعل، كان من المستحيل على المادة أن تصبح نتيجة، لأن ذلك يعني أن تكون الصيرورة هي تحول ماهو موجود بالفعل إلى وجود، وهو أمر لا معنى له، وإذا ردñ فلاسفة السامخايا بأنه على الرغم من أن المادة لاتظهر إلى الوجود فإن الصورة هي التي تقوم بذلك - أي أن شكلا جديداً يتم إنتاجه - فإنهم يسلمون بالفعل بوجود الأساتكاريافادا، أي يقرون بالنتيجة باعتبارها شيئا لم يوجد من قبل، ولكن ذلك يناقض حجمهم ضد الاساتكاريافادا.

غير أن القول بأن فلاسفة السامخايا قد ناقضوا أنفسهم، لا ينبني عليه بالضرورة أن شيئا جديدا لا يأتي إلى الوجود، لكن ما يترتب عليه هو: إما أنه ما من شيء جديد يمكن أن يظهر إلى الوجود، أو أن حجتهم خاطئة وأن شيئا جديدا يمكن أن يظهر إلى الوجود. وبناء على ذلك فإنه ما يزال من الضروري بالنسبة لشانكارا أن ينتهي إلى التساؤل عما إذا كان تغيير الشكل هو تغييرا حقيقيا، ذلك أنه من غير الممكن انكار أن التغيرات في الشكل يتم إدراكها إدراكا حسيا.

والحل الذي يطرحه شانكارا هو أن يبين أنه على الرغم من أن التغيرات في الشكل يتم إدراكها إدراكا حسيا، إلا أن ذلك لا يعني تغيرا في الواقع ما لم يكن للشكل واقع خاص به. ولكن الشكل بالطبع، ليس له وجود إلا بالاعتماد على المادة، فليس هناك شكل إلا في المادة المتشكلة. فليس هناك شكل لكأس مالم تكن الكأس مصنوعة من مادة، ومن هنا فإن الشكل ليس له واقع مستقل، ولو أن التغير في الشكل كان تغيرا في الواقع لكان للشخص الجالس واقع مختلف عن الشخص الواقف، حيث إن الشكل مختلف، ولكن للشخص الواحد نفسه، بالطبع، واقعا وهو سواء جلس أو وقف.

ومن جهة نظر أخرى تطرح الحجة القائلة بأنه إذا كانت الجواهر متميزة عن أشكالها أو كيفياتها، فإنه سيكون من المستحيل تفسير العلاقة بين الكيف أو الشكل وبين الجوهر. وإذا كان الشكل متميزا عن الماهية فليس من الممكن ربطه بالماهية إلا من خلال واقع ثالث يربطهما أو يصلهما معا. ولكن في هذه الحالة ومن أجل ربط هذا الواقع الثالث المتميز بالواقعين الآخرين، فإن الحاجة تمس إلى واقع متميز آخر، ولربط هذا الواقع بالواقعين الآخرين تمس الحاجة إلى واقع آخر، ولن تكون هناك نهاية لعملية تعدد الكيانات هذه لربط الصورة بالجوهر. ولكن إذا لم تكن هناك نهاية لهذه العملية فإن الشكل لن يرتبط بالجوهر. الأمر الذي يجعل التغيير في الواقع مستحيلا. وإذا ما تم الإقرار بأن الشكل ليس له واقع مستقل عن المادة، فلن يكون هناك إذن تغير يشهده الواقع.

2- الوهم:

من شأن هذه الحجج، إن كانت مشروعة، أن تفضي إلى نتيجة تقول:

ليس من الممكن أن يوجد تغير. فقد سبق أن أوضحنا أن من المستحيل أن تؤدي السببية إلى جلب التغيير. ولكن هناك، من ناحية أخرى، الإدراك الحسي للتغيرات. والحل الذي يطرحه شانكارا لهذه المعضلة يتمثل في الإشارة إلى أنه من حيث إن التغيرات المدركة حسيا لا يمكن القبول بها عقلا باعتبارها واقعية، فإنه لابد من النظر إليها على أنها تشبه إدراكنا لموضوع وهمي.

إذا كانت الموضوعات التي تشكل تجهيز العالم شبيهة بالموضوعات الوهمية الخاصة بتجربة الحلم، فإنه يصبح من الممكن التوفيق بين وجود البراهمان وحده باعتباره الواقع المطلق، وبين وجود العالم التجريبي باعتباره غير حقيقي، فالثعبان الذي يتم إدراكه في الحلم إنما «يوجد» في الحلم، لكنه ليس «واقعيا». ولابد من التسليم بأنه موجود، ذلك أنه بغير هذا التسليم لن يكون هناك حلم. لكن كونه واقعيا هو أمر لا سبيل إلى التسليم به، ذلك أن لا واقعيته هي ما يميز هذه التجربة، المحددة باعتبارها تجربة حلم، وبطريقة مماثلة فإن موضوعات العالم التجريبي لابد أن توجد، لأننا ندركها إدراكا حسيا، وإنكار وجود موضوعات العالم التجريبي إنما هو إنكار تجربة الإدراك المألوفة. ولكن إذا كان هناك تشابه بين موضوعات الحلم والموضوعات التي يتم إدراكها في تجربة اليقظة، فربما يمكن كذلك أن يقال عن موضوعات تجربة اليقظة إنها غير واقعية بالمقارنة بتجربة واقع أعظم، ففي نهاية المطاف مادام أن المرء يحلم فمن المستحيل النظر إلى موضوعات الحلم باعتبارها غير واقعية. ومن الممكن النظر إلى موضوعات الحلم باعتبارها غير واقعية في حالة الوصول إلى مستوى مختلف من التجربة فحسب. ومن النقطة المتقدمة الخاصة بتجربة اليقظة، يمكن أن يقال إن موضوعات الحلم غير واقعية. ولكن قد يكون من الممكن كذلك أنه من مستوى مختلف من مستويات التجربة ـ تجربة البراهمان ـ يمكن النظر إلى موضوعات تجربة اليقظة باعتبارها غير واقعية.

وهكذا، فإنه إذا كانت موضوعات تجربة اليقظة العادية تشبه موضوعات الحلم في هذا الصدد، فسيكون من الممكن تحقيق التآلف أو التصالح بين وجود العالم التجريبي والإدراكي مع واقع براهمان الوحيد، على نحو مماثل للتصالح بين وجود موضوعات الحلم ولا واقعية هذه الموضوعات.

وإذا ما أشير إلى أن عالم التجربة العادي بأسره هو على نحو من الإنحاء عالم وهمي، فإنه يصبح من المهم فهم طبيعة «الوهم» لكي ندرك المعنى الذي توحى به هذه الإشارة. وهناك مثال طرحته الفيدانتا عن الحبل الذي يرى على سبيل الخطأ على أنه ثعبان إذ يقال أن الحبل ثعبان، بسبب الجهل بما هو موجود هناك حقا. ولو أنه عرف إن هناك ثعبانا، فلن يكون هناك وهم. ولكن الجهل، في حد ذاته، ليس كافيا لإفراز الوهم، ففي نهاية المطاف هناك العديد من الأشياء التي يجهلها المرء، ولكنه لا يقول إنها ثعابين، ويتعين أن يكون للجهل الذي يفرز الوهم جانبان، أولهما أن يغطي الواقع الماثل بالفعل، أي الحبل، على سبيل المثال. والثاني أن يشوه بالفعل ماهو موجود حقا، ويقدمه باعتباره شيئا مخالفا لما هو عليه.

والآن إذا كانت طبيعة العالم تشبه الموضوع الوهمي، فلابد أن يكون العالم نتاجا للجهل كذلك، حيث الواقع الأساسي ليس ببساطة غامضا ومختفيا عن العيان، وإنما هو مشوه بالفعل، ومحول إلى شيء آخر خلاف ماهو عليه.. وبهذه الطريقة فإن الواقع الحق، أو براهمان، يمكن الخلط بينه وبين عالم الموضوعات العادية التجريبية نتيجة للجهل، وهذه الموضوعات هي التشويه الخفي لبراهمان، الذي هو وحده الحقيقي. ولكن الجهل بالطبع، يوجد من نظرة الجاهل وحدها. ومن هذا الجهل وحده ينطلق العالم، حيث إنه يخفي الطبيعة الحقة للواقع، ويتسبب في أن نرى على نحو خاطىء شيئا آخر في موضعه. وكما أن الوهم يتم إحداثه عندما يجعل ساحر قطعة نقدية تختفي لتظهر قطعا عديدة ـ على الرغم من أن الوهم يوجد بالنسبة للجاهل وحده، وليس بالنسبة للساحر ـ فكذلك بالمثل من وجهة نظر الواقع المطلق ليست هناك كثرة من الموضوعات، ليس هناك وهم بل هناك واقع حقيقي واحد، تماما أنه بالنسبة للساحر هناك قطعة نقود حقيقية واحدة. وبالنسبة للشخص الحكيم الذي ينجح في انتهاك حجب الوهم الذي يفتعله الساحر، لا تظهر قطع نقدية كثيرة. وبالمثل فإنه بالنسبة للشخص الحكيم الذي يعايش براهمان لا يظهر عالم الموضوعات التجريبية باعتباره الواقع المطلق.

ويترتب على ذلك أنه إذا كان العالم التجريبي غير حقيقي، فلا وجود لتغيرات حقيقية في العالم، فللتغيرات نفس الواقع الذي تحظى به

الموضوعات، التي يفترض أنها تتغير، وبالتالي فإن نظرية التغير الوحيدة الممكنة هي نظرية التغير الظاهر للعيان، وليست نظرية التغير الحقيقي، فالتغيرات والأسباب الحقيقية لا تغدو ممكنة، إلا إذا كانت هناك موضوعات حقيقية، وإذا كانت تتغير حقا. ولكن إذا كان شانكارا، على حق، فلا يمكن أن تكون هناك تغيرات ولا أسباب حقيقية. ذلك أنه ليست هناك موضوعات حقيقية لكي تتغير، ومن شأن هذا أن يدعم ما ذهبت إليه الفيدانتا من أن نظريات النايايا ـ الفيشيشكا والسامخايا عن التغير هي نظريات غير صحيحة.

وتمكن هذه النظرية عن طبيعة العالم التجريبي شانكارا كذلك من تفسير تلك الفقرات الواردة في نصوص الأوبانيشاد، والتي تتحدث عن العالم باعتباره مستخرجا من «براهمان». فالعالم يمكن أن يستخرج من «براهمان»، على نحو ما تستخرج الثعابين من الحبال، وعلى نحو ما تستخرج العصا المكسورة في الماء (بانكسار الضوء). هناك وجود بقدر ما هنالك من موضوعات يمكن معايشتها، ولكن ليس هناك واقع حقيقي لأن الموضوعات وهمية، فهي ناتجة عن الجهل.

تعتمد هذه المحاولة من جانب شانكارا لتفسير العالم، باعتباره مظهرا أحدثه الإدراك الوهمي ـ تعتمد في نجاحها إلى حد كبير، على تطبيق المماثلة على الإدراك الوهمي، ويتم القيام بذلك من خلال القيام بتحليل مفهوم الخطأ الإدراكي بمزيد من العناية.

يذهب فلاسفة الميماسا إلى القول بأن الخطأ الإدراكي هو أمر مستحيل. إذ ينبغي التسليم، على الأقل، بأن الإدراك المباشر أمر مشروع وصحيح. ذلك لأنه أساس كل معرفة. ويقوم فلاسفة الميماسا، في معرض تأييد دعواهم القائلة بأن الخطأ الإدراكي أمر مستحيل، بتحليل الحالات المزعومة لهذا الخطأ. ويذهبون إلى القول إنه في حالة إدراك الحبل على أنه ثعبان يتم ارتكاب خطأ، ولكنه ليس خطأ إدراكيا، فهذه المعرفة الخاطئة ليست شريحة من المعرفة، وإنما هي مزيج من الإدراك والذاكرة جنبا إلى جنب مع الإخفاق في التمييز بين الاثنين. وهم يقولون إنه على هذا النحو فإن الإدراك نفسه صحيح، والذاكرة ذاتها صحيحة، ولكن الأمرين أدمجا على نحو خاطىء، والخطأ يكمن في الإخفاق في التمييز.

ويرد فلاسفة الفيدانتا على هذه الحجة بأن القول: «هذا ثعبان» لا يمثل ثلاث شرائح من المعرفة - مع كمون الخطأ في النوع الثالث - وإنما يمثل شريحة معرفية واحدة، وليس مما ينكر أن للذاكرة دخلا بالأمر، ولكن القول بأن الذاكرة توجد على نحو مستقل عن الإدراك هو قول يتم التصدي له وإنكاره، فما لم تتوحد الذاكرة مع الإدراك لتقديم هذه الشريحة المعرفية فسيظهر زعمان: 1- «أنني أدرك هذا»، و2- «إنني أتذكر ثعبانا». ولكنهما في حقيقة الأمر زعم واحد هو: «هذا ثعبان». وهذا يدفع إلى تعرف مؤكد، وليس إلا مجرد إخفاق في التعرف على الفارق، بين ماهو مدرك، وما هو متذكر. وبالطبع، إذا كانت الأسباب التي يطرحها فلاسفة الميماسا تأييدا لقولهم بأنه ما من خطأ إدراكي يدخل في حيز الممكن، هي أسباب غير مقبولة، فإن طرحهم لا ينبغي أن يحمل على محمل الجد.

وتتمثل رؤية النايايا - الفيشيشكا للخطأ في أنه أمر ممكن، ولكنه حقا مسألة متعلقة بإدراك غير عادي، فما يحدث، لدى رؤية حبل على أنه ثعبان، هو أن هذا الإدراك يطلق من عقالها صورة عالقة بالذاكرة لثعبان، ثم إدراكه بحدة بالغة للغاية، بحيث إن المرء يعي على الفور تلك الصورة خالطا بينها وبين الموضوع الذي يتم إدراكه. والجزء الأكثر أهمية من نظرية الخطأ هذه بالنسبة للفيدانتا، هو القول بأن الخطأ هو حمل شيء، وجد حقا في الماضي، على أنه يدرك في الحاضر. وإذا كانت هذه الصورة صحيحة، فإن المفهوم القائل بأن الوهم الإدراكي أمر ممكن هو مفهوم خاطىء، ذلك أن الإدراك الحالي للعالم باعتباره وهما لا يكون له معنى إلا إذا افترضنا أن العالم الحقيقي الذي تم إدراكه في الماضي، يجري الآن إحلال العالم الذي ندركه في الحاضر محله. ولكن هذا الادعاء يقول بواقع حقيقي للعالم التجريبي، وليس بالرؤية الفيدانتية للعالم باعتباره غير حقيقي.

وأول اعتراض على هذه النظرية في الخطأ الإدراكي، هو أنه ليس من الممكن أن يتم الآن «إدراك» شيء وجد في مكان وزمان آخرين، فما يجري إدراكه الآن هو «هذا» الشيء المحدد، والذكرى على الدوام هي ذكرى «ذلك الشيء» بغض النظر عن مدى توهج هذه الذكرى وحيويتها. وهكذا فإنه بناء على الصورة التي ترسمها النايايا فإن وجود شيء وهمي هو أمر لا سبيل إلى تفسيره، وافتراض أن الفكرة المستمدة من الذاكرة يمكنها بالفعل

أن تنقل موضوعات من زمان ومكان بعينهما إلى مكان وزمان آخرين هو افتراض غير مقبول إلى حد بعيد.

ويمكن، على أسس أخرى، الاعتراض بأن رؤية النايايا غير مقنعة، لأن مالا يوجد «الآن- وهنا»، يمكن أن يبدو كما لو كان موجودا «الآن وهنا»، وذلك بسبب الجهل بما هو كائن «الآن وهنا». وفي ضوء هذه الاعتراضات يمكن القول بأن نظرية عن الخطأ أكثر قبولا يمكن أن تذهب إلى القول بأن الأوهام يسببها لا إدراك الموضوع الراهن و «بناء» موضوع آخر يتم إحلاله محل الموضوع الراهن، الذي يحجبه الجهل.

وبالطبع، فإن الموضوع الوهمي ينبغي أن يوجد باعتباره موضوعا وهميا، حيث إن الجهل هو الذي خلقه. غير أنه لا يمكن أن يقال إنه واقعي، ولا يمكن أن يقال كذلك إنه غير واقعي. أنه ليس غير واقعي على نحو ما تعد الدائرة المربعة أو طفل المرأة العقيم غير واقعيين، وإنما واقعيته تدوم بقدر ما يدوم الجهل، وعندما يتم اكتشاف أنه لا وجود إلا لحبل، فإن الثعبان لا يعود له وجود. وهكذا فإنه لا يمكن أن يقال إنه واقعي. وصعوبة تصنيف الموضوع الوهمي باعتباره واقعيا، أو غير واقعي، يمكن أن توضع المقارنة مع الصعوبة التي يواجهها شانكارا في تصنيف العالم التجريبي باعتباره واقعيا أو غير واقعي، فهو بمعنى ما واقعي، ذلك لأنه تجرى معايشته، ولكنه بمعنى آخر غير واقعي، ذلك لأن ما تجرى معايشته ليس هو ما هناك حقا، وإنما هو تشويه لما هناك. وكما أنه في القول بأن موضوعات الحلم، وأحداثه ليست واقعية على نحو مطلق، لا ينكر المرء وجود هذه الموضوعات والأحداث، فإن شانكارا لا ينكر كذلك وجود العالم التجريبي وإن كان ينكر واقعيته المطلقة. ويقتضي تحليل شانكارا، في حقيقة الأمر، تصنيفا أكثر تعقيدا لواقع موضوعات التجربة مما يوجد عادة.

هناك من ناحية مالا يمكن أن يوجد على الإطلاق، بأي معنى من المعاني، وتلك هي الأشياء المستحيلة على الصعيد المنطقي، مثل الدوائر المربعة، وأطفال المرأة العقيم، ثم هناك الموضوعات التي توجد في الأحلام والإدراكات الوهمية، ولكن يتم إنكارها من خلال تجربة اليقظة، وتلي ذلك موضوعات تجربة اليقظة العادية التي يحملها الإنسان الواقعي على محمل أشياء الكون المطلقة، وهذه الموضوعات يجري إنكارها، أو يمكن أن يتم انكارها

من خلال تجربة براهمان. وهناك أخيرا الوجود الخالص أو النقي، الاتمان وحده، الواقع المطلق، الذي لا يتسم بأي حال بأنه غير واقعي.

هكذا فإن شانكارا لا يقترح بصورة حقيقية تغييرا لرؤيتنا المألوفة يتمثل في إنكار وجود الكون، وهو لا يقترح أن يتم نفي وجود أي موضوعات للتجربة، وإنما هو بالأحرى يمد نطاق طبيعة الواقع، بالذهاب إلى القول بأنه بالإضافة إلى الموضوعات الموجودة في الأحلام، وفي وعي اليقظة، هناك واقع مطلق، وأيا ما كانت موضوعات الواقع التي يطرحونها، فإنه ما من أحد ولا حتى شانكارا، يستطيع إلغاء ذلك. ولكن الاعتراف بأن هناك رؤية أسمى، يعني القيام بإضافة بعد مهم إلى مفهومنا عن الواقع، ذلك أنه من هذه الرؤية الأسمى وحدها يمكن النظر إلى باقي الوجود باعتباره غير واقعي على نحو مطلق. وفي هذا الصدد فإن الأمر يشبه اليقظة والحلم، حيث إنه مالم يستيقظ المرء فإن من المستحيل أن ينظر إلى موضوعات الحلم باعتبارها غير واقعية، ففي إطار الحلم وحده، يمكن النظر إليها على أنها واقعية، ولكن عندما يستيقظ المرء، فإن وجود موضوعات الحلم لا يتم إنكاره، وإنما يدرك المرء الآن أن موضوعات الحلم ليست إلا ماهي عليه فحسب، إنها تحظى بما لها من واقع، والآن فحسب يتم إدراك أن هناك مستوى أسمى من مستويات الواقع، أي واقع اليقظة. وعلى نحو مماثل فإن المرء قد يصحو على واقع التنوير الأسمى، ويكتشف أنه حتى اللحظة الراهنة لم يكن يواجه إلا تجربة اليقظة العادية، وليست تجربة الاستنارة (تحقق الأتمان).

وتقدم رؤية شانكارا لطبيعة الواقع تفسيرات لكل من التوفيق بين التعددية المدركة في العالم، وبين وحدته المطلقة، وهوية النفس مع هذه الوحدة المطلقة. إن بمقدوره أن يقول: «كل هذا هو ذلك» عندما تشير كلمة «هذا» إلى العالم التجريبي، وكلمة «ذلك» إلى البراهمان، لأن العالم ليس إلا إساءة فهم براهمان وإساءة إدراك له. والأمر يشبه القول بأن قطع نقود الساحر العديدة هي حقا قطعة النقود الواحدة التي بدت للعيان قبل أن يمارس سحره، ولكن بسبب جهلنا فإننا نحسب قطعة النقد الوحيدة قطعا عديدة، ونحسب البراهمان عالما.

وبطريقة مماثلة في القياس فإننا نحسب أن الذات السيكولوجية -

الفيزيولوجية هي الواقع الحق، بينما في حقيقة الأمر أن الذات هي على نحو مطلق وهمية وغير واقعية.والقول «أنت هو ذلك» إنما يعني القول أن «أنت» ـ النفس التي يحسب المرء ذاته إياها في غمار جهله ـ ليست في مظهرها، وإنما في أساسها ذاته هي ذلك البراهمان ـ وبسبب الجهل، بالطبع، فإن النفس هي البراهمان على صعيد الإمكان فحسب، وهذه الإمكانية من خلال قهر الجهل. غير أنه من منظور البراهمان ليس من الممكن أن تكون النفس هي البراهمان على صعيد الإمكان فحسب، فقيام الجاهل بالنظر إلى الثعبان باعتباره حبلا على صعيد الإمكان هو أمر يختلف تمام الاختلاف عن افتراض أنه من منظور ما الأشياء عليه حقا فإن الثعبان هو حبل.

إن ما يحدث في غمار الجهل، هو أن النفس الفردية، التي هي حقا مركب من النفس واللانفس، تصبح تجربة العالم بسبب هذا الخلط. والتجربة ظاهرة غريبة، لأنها تقتضي على نحو من الأنحاء أن تصبح النفس هي الآخر، على الرغم من أنها ينبغي أن تظل النفس كذلك، والآخر يتعين أن يظل آخر. ولكن مالم يصبح الآخر والنفس واحدا فلن تكون هناك تجربة، وهذا يوضح أنه لكي تصبح التجربة ممكنة فإنه يتعين أن يكون هناك مركب من النفس واللانفس ـ النفس انطلاقا من الحقيقة القائلة إن الذات تظل على الدوام ذاتا ـ النفس عايشت التجربة ـ ينبني أن الذات، أو النفس تكون مستقلة بصورة جوهرية عن الموضوع أو اللانفس. وهذه النفس المطلقة لا يمكن، بالطبع، «النظر» إليها باعتبارها النفس الحقة، ذلك أن النظر إلى أي شيء (سواء على صعيد الإدراك الحسي أو على الصعيد الذهني) يقتضي أن يكون موضوعا للتجربة، ولكن بما أن الافتراض هو أن النفس هي موضوع نقي أو خالص فإنه يترتب على ذلك أنها لا يمكن أن تعرف بأية طريقة موضوعية.

وقد يظهر سؤال عن الكيفية التي ترتبط بها هذه الذات المطلقة التي تتحدد مع براهمان، مع الذات التجريبية، التي هي مركب من النفس والآخر، يقول شنكارا أن الذات أو «الأنا» هي من التعارض الشديد مع اللانفس بحيث إنهما لا يمكن أن ترتبطا حقا إحداهما بالأخرى، وتلك علاقة لا نستطيع منطقيا التعبير عنها، ذلك أن اللانفس توجد في غمار الجهل،

وموضوع الجهل لا يمكن أن يقال إنه حقيقي أو غير حقيقي على السواء.

وفي إطار هذه الرؤية فإن التحول إلى براهمان يعني التخلص من الجهل الذي ينشأ عن الخلط بين مظهر اللانفس وواقع النفس. وحقيقة الواقع هي الواقع الوحيد للبراهمان وتطابق النفس، أو الأتمان، مع البراهمان. والجهل هو قناع يخفي الحقيقة، ولكن الإدراك العملي للنفس المطلقة من شأنه أن يقضي على الجهل، وليس هناك مجال للمعرفة النظرية بالواقع المطلق، فمثل هذه المعرفة تستبعدها الحقيقة القائلة إن الواقع المطلق هو ذات محضة، ذات واحدة لا ثاني لها. ومعرفة براهمان هي معرفة عملية، ومسألة تتعلق بالتجربة المباشرة والفورية والشخصية، مادام الكون يتحد على نحو مطلق مع النفس، فإن إدراك براهمان هو أمر متعلق بتوحد المرء مع نفسه تماما ومعايشته لواقعه المطلق.

وليست الذات الحقة، أو أتمان، مظهرا، وبالتالي فهي ليست خاضعة لقوانين الظاهر، فقوانين السببية إنما تنطبق على عالم الظاهر، وليس على عالم الواقع، أو البراهمان، وبالتالي فلا مجال للقول بأن النفس مرتبطة بالمظاهر، فهي ليست سببا ولا نتيجة، وهذه العلاقات تنتمي إلى المستويات الدنيا من الظاهر وحده. وإذا لم يكن الأتمان مرتبطا بالمظاهر التي تشكل العالم التجريبي بأية طريقة من الطرق يمكن معرفتها، فإنه يصبح من المستحيل معرفة البراهمان إلا من خلال تجربة وثيقة تغدو مستعصية على الوصف والنقل إلى الآخرين. وهذا الإدراك لكون المرء هو النفس ذات الوعي الخالص المتحررة من التغير والمعاناة يشهد عليه استنارة النفس. والأمر على نحو ما يتساءل شانكارا: «كيف يمكن للمرء أن يماري في حقيقة تملك آخر لناصية المعرفة بالبراهمان بينما هو مقتنع بها في قرارة فؤاده؟».

ويمكن أن يقال، ختاما، إن العالم التجريبي موجود والذات التجريبية موجودة عند شانكارا، ولكنهما ليسا حقيقيين بصورة مطلقة، وأساس وجودهما نفسه هو واقع أسمى من مظهرهما. وهذا الأساس هو الوجود الخالص، الأساس ذاته الذي يقوم عليه التجربة والمظهر، وبالتالي فإن النظر إلى العالم التجريبي والذات التجريبية على أنهما واقع مطلق هو وقوع في الخلط، واعتبار الظاهر، خطأ، أنه الواقع الحقيقي الذي يعتمد

عليه المظهر الموجود. ووجود شيء يقع فيما يتجاوز الوجود المدرك تجريبيا هو أمر يمكن إدراكه، من خلال الحقيقة القائلة بأن الأشياء التجريبية تظهر إلى الوجود وتختفي، ولكن إمكانية وجودها لا تجيء هي نفسها إلى الوجود ولا ترحل عنه. فبالنسبة للوجود نفسه ليس هناك مجيء إليه ولا رحيل عنه، حيث إنه سابق على التغير، فالتغير نفسه يفترضه مسبقا.

2- الواحدية المشروطة:

يتفق رامانوجا مع شانكارا في القول بأن الواقع واحد وليس بكثير، ولكنه يختلف معه فيما تعلق بطبيعة هذا الواحد، ووجهة نظر رامانوجا هي أن البراهمان باعتباره الواقع المطلق ليس مميزا عن العالم التجريبي، وإنما هذا العالم جزء مكون للبراهمان، وهذا الأخير وحدة تتألف من الاختلافات التي تشكل العالم المعيش وأساسه كذلك.

ويذهب رامانوجا إلى القول بأن الهوية والاختلاف متضايفان، ويعتمد أحدهما على الآخر، وافتراض أحدهما دون افتراض الآخر إنما هو افتراض للاشيء بلا محتوى. والوحدة هي وحدة الأشياء المختلفة والهوية هي هوية الأجزاء. وعندما يتم نفي أو إنكار الأشياء أو الأجزاء المختلفة، فإنه لا يمكن أن يكون هناك وحدة أو هوية، ويقول رامانوجا إن الوحدة المكونة للبراهمان هي وحدة النفوس والأشياء المختلفة التي تؤلف العالم، والهوية إنما هي هوية هذه الأجزاء في أسسها باعتبارها وجودا.

ويذهب رامانوجا كذلك إلى القول بأن الذات لا يمكن أن تتحد مع المعرفة، لأن هذه الأخيرة تقتضي شيئا معروفا وذاتا عارفة، وحيثما لا وجود لشيء معروف فلا وجود لعارف، وهكذا فإن النظر إلى الذات باعتبارها عارفا خالصا بغير شيء تعرفه يعني نفي الذات واستبعادها، وإنما ينبغي بالأحرى أن يقال إن الوعي هو أساس الذات، الذي في إطاره يمكنها أن تعرف وحدة الواقع.

وهكذا فإن وجهة نظر رامانوجا هي أن براهمان وحدة عضوية تم تشكيلها من خلال هوية الأجزاء، فهو ليس مجرداً، وإنما هو متعين، باعتباره مركبا من موضوعات الوعي المختلفة وكذلك من الوعي نفسه، ويطلق رامانوجا على هذه الوحدة العضوية اسم براهمان أو الإله إياشفارا Ishvara).

وهو يرى أن الأشياء والذوات متميزة عن براهمان بالطريقة نفسها التي تميز بها جسم شخص عن نفس هذا الشخص، وعلى أساس وجهة النظر هذه فإن وحدة الواقع يتم الحفاظ عليها لأن الشخص هو شيء واحد، ولكن التعددية يتم كذلك الحفاظ عليها لأن الشخص يتألف من جسم ونفس معا. وفضلا عن ذلك فإنه على أساس هذا القياس يعد براهمان أسمى من النفوس والأشياء، تماما كما أن نفس الشخص أسمى من جسمه، والجسم ينتمي إلى النفس باعتباره من قيود النفس، وهذا الوضع يطرحه رامانوجا على النحو التالي: «إن براهمان الأسمى هو نفس الكل. والكيانات الواعية وغير الواعية تشكل جسمه، والجسم كيان، وليس له وجود إلا بفضل كونه إهاب أو شكل الروح التي هو جسم لها. والجسم والنفس على الرغم من أنهما يتميزان بخواص مختلفة لا يختلط أحدهما بالآخر، ومن هذا كله ينبع التعليم المحوري القائل بأن براهمان، بكل الكيانات الواعية وغير الواعية التي تتجلى كأشكال له، هو المطلق».

وبحسب هذا التفسير فإن الواقع واحد، مثل شخص، مع تشكيل الأشياء والنفوس العديدة في الكون لجسم الواقع، وتشكيل براهمان لنفس الواقع. والجسم واقعي، وإن كانت صفة واقعي هذه ليست على نحو مستقل، وإنما كشكل لوجود البراهمان. وهكذا فإن النفوس الفردية والأشياء الفردية هي الخواص أو الأشكال الحقيقية للبراهمان.

ووفقا للميتافيزيقا الكامنة خلف هذه الصورة لعلاقة البراهمان بالنفوس والأشياء فإن الجوهر هو وحده الواقعي على نحو مستقل، وأيا كان ما يوجد باعتباره سمة أو خاصية للجوهر فإنه يوجد كشكل لذلك الجوهر، ويمكن مطابقته مع الجوهر الذي هو شكل له. وينبغي ألا يحمل التعليم القائل بأن «الكل هو براهمان» على أنه يؤكد وجود البراهمان وحده بغير تحفظ، ذلك أنه بناء على ذلك التفسير فليس هناك «كل» يمكن أن يتحد مع البراهمان، وإنما بالأحرى «الكل» ينبغي النظر إليه على أنه يشير إلى الأشياء والنفوس العديدة في العالم، لأن هذه قيود حقيقية لبراهمان. وشكل وجودها هو شكل جسم براهمان، وكما أن الجسم لا يوجد الا باعتباره جسما بنفس، فكذلك الأشياء والنفوس لا توجد إلا باعتبارها منتمية لبراهمان.

وتلقى وجهة النظر هذه تأييدا من جانب نظرية للمعنى ترى أن الألفاظ التي تشير إلى كيفيات جوهر ما تشير كذلك إلى الجوهر الذي تحدده تلك الكيفيات، فعلى سبيل المثال إذا قلنا: «المدرس أشيب» فإن صفة «أشيب» تشير إلى لون شعر المدرس، ولكنها تشير كذلك إلى المدرس الذي شاب شعره، ذلك أن كون الشعر أشيب يحدد خاصية المدرس، لكن الإشارة لا تقف عند هذا الحد، ذلك أن كونه مدرسا هو خاصية لشخص هو المدرس، وهكذا فإن «المدرس الأشيب» يشير إلى تحديد لشخص ما، وللشخص الذي حدد على هذا النحو، وكونه شخصا هو بدوره تحديد لمادة ولنفس، وهكذا فإن القول «شخص ما أشيب يقوم بالتدريس» يشير إلى ما يتجاوز الشخص، يشير إلى ما يعد الشخص تحديدا له، وبالاستمرارا بهذه الطريقة فإن وصف «أشيب» ينظر إليه في نهاية المطاف على أنه إشارة إلى الواقع المطلق، الذي يعتمد عليه كل شيء آخر في وجوده. وهذا هو، بالطبع، براهمان، وبالتالي فإن كل الاصطلاحات تشير في نهاية المطاف إلى براهمان. وما لم يكن هناك وجود لبراهمان باعتباره الواقع المطلق الذي تشير إليه كل الاصطلاحات، لما كان هناك شيء تشير إليه الاصطلاحات، تماما كما أنه لو لم يكن هناك جوهر مطلق، فلن يكون هناك شيء تكون التحديدات هي تحديدات له - وذلك أمر لا يمكن إنكاره، ذلك أن الخواص المحددة هي الموضوعات الأولية للإدراك التي تستند عليها المعرفة - ولابد كذلك من وجود براهمان باعتباره مالكا لهذه الخواص المحددة. ويعبر «رامانوجا» عن هذه النقطة على النحو التالي: «هذه هي العلاقة الأساسية بين الكائن الأسمى والكون المؤلف من النفوس الفردية، والكيانات المادية. إنها علاقة الروح بالجسم... ذلك الذي في كليته يعتمد على آخر ويسيطر عليه ويساعده آخر، وبالتالي فهو شكله الذي لا سبيل إلى فصله عنه، يسمى جسم الأخير، وهكذا تكون العلاقة على هذا النحو فإن النفس الأسمى التي تحظى بكل شيء باعتباره جسمها، تشير إليها كل الاصطلاحات.

وعلى هذا النحو يحافظ «رامانوجا» على واقع كل من النفوس والبراهمان بإقراره بالخلافات في داخل الهوية التي هي براهمان، فالنفوس واقعية باعتبارها تمايزت داخل (وليس عن) الواقع المطلق.

3- الفيدانتا الثنائية:

تختلف مدرسة ثالثة من مدارس الفيدانتا، هي مدرسة مادفا، عن موقفي مدرستي شانكارا ورامانوجا في القول بثنائية أساسية في العالم، فالعالم على نحو ما تتم معايشته على صعيد تجريبي، وأساسه الذي هو براهمان، هما متمايزان أحدهما عن الآخر على نحو أبدي وأساسي، والنفس ينظر إليها على أنها متميزة عن كل من براهمان والأشياء المادية التي تشكل العالم التجريبي. والحجة الأساسية لهذا الموقف هي أن الإدراك هو في جوهره مسألة وعي بتفرد شيء ما. وبما أن الإدراك هو أساس كل معرفة، وبما أنه يعتمد على إدراك الاختلافات، فإن القول بعدم وجود خلافات إنما هو إنكار للأساس ذاته الذي تقوم عليه حجج القول بعدم وجود خلاف. والموضوعات يتم إدراكها باعتبارها متميزة عن النفس، وأساس الأشياء والنفس ينظر إليه على أنه مختلف عن أي من الأشياء والنفس. وليس هناك برهان محتمل على أن هذه الاختلافات التي تم إدراكها قد جرى الوقوع في خطأ فيما يتعلق بها، حيث إنها تشكل إمكانية المعرفة ذاتها، ومن ثم فإن هذه الخلافات الأساسية لابد من التسليم بها.

وفضلا عن ذلك، فإن النفوس الفردية لابد من التمييز بينها وبين براهمان، إذا ما أريد القول بأنها غارقة في المعاناة وفي العبودية. وبما أن كل محاولة لتحقيق التحرر لابد أن تبدأ بالنفس الفردية المعذبة، فإنه لا سبيل إلى إنكار وجودالنفوس الفردية. ولكن إذا ما تم الإقرار بوجودها. فإنه ينبغي إقرارها باعتبارها مختلفة عن براهمان. ولن يكون مجديا القول بأن الفرد باعتباره «في غمار المعاناة» مختلف عن البراهمان، ولكنه باعتباره متحررا من المعاناة، فإنه متحد مع البراهمان، ذلك أن شيئين مختلفين حقا لا يمكن في «أي» وقت أن يقال إنهما شيء واحد. فكون شيء ما متحررا من المعاناة هو أمر لا يغير من طبيعته ويجعله شيئا آخر، ولكن إذا كان الأمر كذلك، وتم افتراض وجود خلاف أولى، فإن النفوس الفردية وبراهمان ينبغي أن تظل مختلفة على نحو أزلي. ويذهب «مادفا» إلى القول، على النحو نفسه، بالاختلاف الأزلي بين براهمان والمادة. وهو على هذه المسارات نفسها يذهب كذلك إلى القول بوجود اختلاف حقيقي بين النفوس والمادة، وبين نفس وأخرى، وبين شيء وآخر ويصل إلى «الاختلافات الخمسة» التي

قال بها. وهذه الخلافات هي بين 1- براهمان والمادة 2- براهمان والنفوس 3- النفوس والمادة 4- نفس وأخرى 5- شيء وآخر.

ويتمثل الأساس الأبستمولوجي لقول «مادفا» بوجود هذه الاختلافات الخمسة في تحليله لعملية المعرفة، باعتبارها الكشف المتزامن لكل من الذات التي تعرف والموضوع الذي تتم معرفته. ووفقا لهذا التحليل فإنه لا مجال لإنكار أن الذات مختلفة عن الموضوع، ذلك أن المعرفة هي دائما معرفة «لـ» شيء ما، وهي دائما معرفة «من أجل» شخص ما. وفضلا عن ذلك فإن معرفة شيء محدد هي معرفته باعتباره ذلك الشيء وليس شيئا آخر. وهذا يعني الوعي باختلافاته عن الأشياء الأخرى. ولكن إذا كان هذا صحيحا، والاختلافات بين الذات والموضوع، وبين موضوع وآخر هي اختلافات «معروفة»، فإنها لابد أن تكشف في المعرفة. وهكذا فإن المعرفة في طبيعتها ذاتها تكشف الاختلافات في الواقع. وهذه الاختلافات لا يمكن أن توضع موضع التساؤل، دون أن يوضع موضع التساؤل كذلك أساس المعرفة وطبيعتها ذاتهما. وإذا تمت محاولة القيام بذلك في حدود المعرفة، فإن هذه المحاولة تتضمن عناصر إخفاقها، لأنها تقتضي رفض ذلك الذي لابد من الوقوف عليه للقيام بعملية الرفض.

وبما أن المعرفة تكشف عن كون الأشياء مختلفة أحدها عن الآخر، ومختلفة عن النفس، وحيث إنه يتم الإقرار بأن كلا من النفوس والأشياء تعتمد في وجودها على براهمان، فإن «مادفا» يبقى على الاختلاف الأزلي بين براهمان والنفوس والأشياء. وعلى العكس مما نجده عند رامانوجا فإن هذه الاختلافات لا تفسر من خلال القيود المحددة للبراهمان، ومن خلال ذلك تتم المحافظة على وحدة الواقع، وإنما ينظر إليها على أنها جواهر مختلفة. ولكن إذا تم القول بأنها جواهر مختلفة، فمن الصعب تصور الكيفية التي يمكن بها للأشياء والنفوس - باعتبارها جواهر مطلقة - أن تكون معتمدة على جوهر ثالث، ذلك أن الجوهر كامل في ذاته، ومستقل عما عداه. وفي حقيقة الأمر فإنه من الصعب إدراك سبب افتراض جوهر ثالث باعتباره الواقع المطلق. و«مادفا»، بالطبع متردد في التسليم باعتماد النفوس على براهمان، لأنه لابد عندئذ من التسليم بكل التعاليم التقليدية حول الخلاص، وإذا لم يسلم بالافتقار فحسب، وإنما بالبراهمان كذلك باعتباره

الواقع المطلق، فإنه يسلم بالتراث الفكري بأسره!

وتمثل مدارس الفيدانتا الثلاث هذه الطرق الثلاثة الرئيسية في النظر إلى العلاقات بين العالم والبراهمان، وهكذا فإنها تشكل التفسيرات الثلاثة الرئيسية لنصوص الأوبانيشاد، حيث يقول شانكارا إن البراهمان هو وحده الحقيقي، وإن العالم مجرد ظاهر، ويذهب «رامانوجا» إلى القول بأن العالم حقيقي، لكنه ليس مختلفا عن براهمان، حيث إن براهمان هو وحدة الاختلافات التي تشكل العالم، ويزعم «مادفا» أن العالم وبراهمان متميزان على نحو أزلي أحدهما عن الآخر، والواقع هو الطبيعة الثنائية لبراهمان على الدوام متميزا ومختلفا عن عالم النفوس والأشياء.

الهوامش

(1) شانكارا Sankara: يشكل مع رامونـاجا أبرز المعقبين للفيدانتا، وشأن مدارس الفيدانتا الأخرى تستند فلسفته إلى ثلاثة مصادر رئيسية هي: الأوبانيشاد وسوترات الفيدانتا، والبهاجفارجيتا. (المترجم).

(2) رامانوجا Ramanuja: يتمثل إسهامه الحقيقي في سعيه إلى المواءمة بين التراث الممتد طويلا للديانة الإلهية مع النزعة الإطلاقية المتضمنة في الأوبانيشاد، وهي مهمة لم يسبقه إليها إلا مؤلفو البهاجفارجيتا أنفسهم (المترجم).

(3) مادفا Madhva: (ولد في 2299 ق.م-؟) ينتمي إلى عرف فيشفافا الديني، وأفصح عن روح مفعمة بالحماس في تفنيده لفلسفة شانكارا والدعوة لأفكاره (المترجم).

8 تطورات التأليه: فيشنو وشيفا وكالي

١ ـ تجليات الواقع الإلهية:

رأينا في الفصل السابق كيف تصور فلاسفة الفيدانتا الواقع المطلق (براهمان) في صور مجردة، فقد تصوره «شانكارا» باعتباره لا ثنائيا على نحو مطلق، وتصوره «رامانوجا» لا ثنائيا أيضا، ولكن مع وجود اختلافات، وتصوره «مادفا» مزدوجا. وقد أدركوا جميعا أن البراهمان باعتباره «الواقع المطلق»، ليس بالإمكان تعريفه بطريقة حرفية. ومن الممكن الاقتراب منه تصوريا بوصفه من خلال أكثر خصائصه المتصورة كمالا. ولكن بما أن براهمان يتجاوز التصور، فإنه في نهاية المطاف يتعين إنكار هذه الخصائص السامية، الوجود والمعرفة، والقداسة. وهذا هو التعبير الشهير «عن طريق السلب Via negative» الذي تم إيضاحه في التراث الهندي باعتباره «نيتي، نيتي Neti, Neti» وهو تعبير يعني حرفيا «ليس كذا، وليس كذا». ومن الجلي أن هذا التعبير يكشف عن الفهم الفلسفي القائل إن براهمان لا سبيل إلى إدراكه بلغة تصورية مجردة.

غير أن الواقع يمكن الاقتراب منه بطرق أقل

إيغالا في التجريد. وقد تصور المفكرون الهنود «براهمان» في صورة شخصية، وكذلك في صورة مجردة، مستفيدين من الكثير من التصور الحسي في غمار هذه العملية. فالحواس تنبه المشاعر والإيمان، وكذلك الأفكار، وقد قدرت الهند هذا الفهم الديني على نحو يرقى إلى تقديرها للفهم المتحقق من خلال التفكير التجريدي. وهذا الفهم الديني إيجابي، ويفضي بالشخص إلى تطويق الواقع أو رفضه في أشكاله الفورية والمتعينة. وبهذا المنظور فإن المعرفة، والقداسة، والوجود، التي تصف براهمان على نحو تجريدي تكتسي لحما، وشخصية، باعتبارها الإلهة والإلهات التي يمكن حبها والخوف منها ورؤيتها ولمسها.

يقول كرشنا، عندما يظهر في «البها جفادجينا» في صورة سائق عربة أرجونا، الأمير الشاب المحارب يقول إنه هو حقا براهمان المطلق. ومن يعبدون شيفا يعرفون أن «عضو شيفا[1] الذي يطوقونه بباقات من الزهور هو الواقع الذي يمضي إلى ما وراء الوجود والعدم، وأنه يقضي على الوجود ويخلقه معا. ولكن الأمر المهم بالنسبة لهم هو حضوره المتعين في صورة شيفا، وليس مفهوم المجرد. وبالمثل فإن المتبتلين لكالي[2] الذين يعكفون على عبادة صورتها المخيفة يعرفون أن هذه الربة العظيمة يمكنها مساعدتهم على التغلب على خوفهم من التغير والموت.

وسوف نقوم في هذا الفصل بتمحيص ثلاث صور متعينة وشخصية للواقع المطلق سادت الهندوسية: فيشنو وشيفا وكالي، ويمثل كل إله من هذه الآلهة بعداً مختلفا من أبعاد الواقع، ذلك أن فيشنو هو قدرة الواقع على الحفاظ على الحياة وتغذيتها، وشيفا هو كل من القوة المدمرة التي تنحي القديم جانبا لتفسح المجال للجديد واللغز التجاوزي الذي يكمن فيما وراء الخلق والدمار، وكالي هي الطاقة الإلهية التي تكمن في قرار قوة التغيير المحولة، وكما سنرى فإنه كما أن هناك العديد من الرموز للمطلق كذلك هناك العديد من الأشكال لكل من هذه الأرباب، وكل منها يمثل وظيفة أو قوة لها أهميتها.

2 ـ فيشنو

يقوم فيشنو بتغذية الحياة والحفاظ عليها، من خلال عظمته، وكرمه،

وهو يجسد حب الواقع وجماله وخيره. وفي العصور الفيدية لم يكن فيشنو يعد ربا بارزا، على الرغم من أنه كان ينظر إليه آنذاك بالفعل على أنه يحدد بثلاث خطوات عملاقة تغطي العالم الذي ستسكنه الحياة. ويبدو أنه باضمحلال «أندرا» و«آجني» تعاظمت أهمية فيشنو، وقد تحقق هذا في أحد جوانبه من خلال التوحد مع أرباب أخرى كان لها انتشارها، من قبيل نارايانا[3] وفاسوديفا[4] وجوبال كرشنا[5]، ومن خلال عملية التوحد تلك حل منظور الولاء لفيشنو، ولو جزئيا، محل منظور الطقوس الذي قالت به نصوص الفيدا.

وفي التصور الهندوسي للثالوث الإلهي، حيث براهما يخلق وشيفا يدمر، فإن وظيفة فيشنو هي الحفاظ على العالم، ولما كانت التجربة الإنسانية الشاملة على وجه التقريب تقول إن الحب يغذي الحياة، ويبقي عليها، فمن الطبيعي أن يتم النظر إلى فيشنو، بوصفه المحافظ على الوجود، على أنه التجسيد للحب، وهو تجسيد يبدو واضحا، كأقصى مايكون الوضوح، في تجليه باعتباره كرشنا، لكن كرشنا ليس إلا تجليا واحدا من تجليات فيشنو، ووظيفته الخاصة بالحفاظ علي الوجود تظهر بطرق عديدة مختلفة.

ويعد راما وكرشنا من أكثر أشكال فيشنو شعبية فراما، بطل ملحمة «الرامايانا»، هو التجسيد الحي للخير، وهو يمثل الرجل المثالي، وحتى زوجته سيتا Sita تمثل المرأة المثالية، بل إنهما نموذجان للفضيلة الإنسانية، ويقدمان عبر العصور كمثالين للسلوك القويم. وكرشنا هو أكثر الأرباب شعبية وأحبهم إلى النفوس، لأنه تجسيد للحب والجمال. وبينما سيركز تمحيصنا لفيشنو في المقام الأول على كرشنا في باقي هذا الفصل، فإننا ينبغي أن نتذكر أن فيشنو قد اتخذ العديد من الأشكال الأخرى، في غمار جهوده لحماية العالم والحفاظ عليه.

يذهب التراث الهندوسي إلى وجود عشرة تجليات رئيسية لفيشنو، الإله الأعلى والرب الحافظ للكون. وكل تجل من هذه التجليات، باعتباره شكلا من أشكال فيشنو، هو تجل لبراهمان، الواقع المطلق، أو الحقيقة النهائية. وكل تجل منها كذلك يجسد سماحة فيشنو وكرمه، الذي يظهر بوضوح في جهود هذه التجليات لإيقاع الهزيمة بالشر والإعلاء من شأن الخير. وعلى نحو مايقول كرشنا لأرجونا في الجيتا فإنه: «ما أن تضمحل

الاستقامة ويزدهر الاعوجاج، يا ابن الهند، حتى انطلق بذاتي قدما، من أجل الحفاظ على الخير، من أجل القضاء على الشر، لإرساء دعائم الاستقامة أجيء إلى رحاب الوجود عصرا وراء عصر»[6].

ويظهر فيشنو في تجليه الأول على أنه ماتسايا، وهي سمكة هائلة، لإنقاذ مانو خلال الفيضان العظيم. ومانو، الذي يعتبر «نوح» الهندي، هو الإنسان الأول، الجد الأعلى للبشر جميعا. وعندما تهدد مياه الفيضان بالقضاء عليه، وبالتالي بالقضاء على الجنس البشري بأسره فإن فيشنو يتجسد في صورة سمكة هائلة، لكي يستطيع حماية البشر من الفيضان.

ومرة أخرى، عندما تقوم الأرباب والأرواح الحارسة بتحريك مياه المحيط بعنف للحصول على أكسير الخلود، فإنها تهدد بغمر الأرض بأسرها بالماء والقضاء عليها. وهكذا يظهر فيشنو في صورة «كورما» السلحفاة العملاقة، التي تسند الأرض إلى ظهورها، وبالتالي تنقذها من الدمار.

ومرة أخرى كذلك، وبعد أن غمرت مياه المحيطات الأرض، تجلى فيشنو في صورة خنزير بري ضخم، هو فاراها، يرفع الأرض فوق الماء. وكما حدث في المرات السابقة، فقد اتخذ فيشنو صورة مناسبة لما يقتضيه المقام، منقذا العالم من الدمار.

وكان تجلي فيشنو في صورة ناراسيهما، وهو مخلوق نصفه رجل ونصفه أسد من أجل القضاء على مارد كان مقتنعا بأنه في عصمة من أي هجوم يشنه عليه الأرباب والبشر والوحوش ليلا أو نهارا، ولم يحد خوف شره أو يمنعه من الانطلاق، ولذا فقد ظهر، فيشنو الذي كان يعرف موضع ضعفه الخفي، في هيئة الأسد عند رواق المارد وقت الغسق (عندما لم يكن الوقت نهارا ولا ليلا) ومزقه إرباً.

وقام فامانا القزم الذي تجسد فيه فيشنو، بإنقاذ العالم من عفريت شرير يدعى «بالي». وكانت العفاريت، تحت قيادة «بالي»، قد نجحت في السيطرة على الأرض بأسرها من خلال أساليبها الماكرة الخبيثة، ولم تدع مجالا للأرباب، فاتخذ فيشنو هيئة قزم، وتوسل إلى «بالي» أن يعطيه من الأرض بقدر ما يستطيع أن يقطع في ثلاث خطوات فقط، وقد وافق بالي على ذلك معتقدا أن القدر الذي يستطيع هذا الشخص الصغير أن يقطعه لا يعتد به ولا قيمة له، ولكن القزم استطال فجأة فغدا عملاقا، وقطع

الأرض بكاملها بثلاث خطوات، واستعادها للأرباب.

وليس من الجلي على وجه الدقة لماذا يتعين النظر إلى باروشراما على أنه تجل لفيشنو، لأن من الواضح أنه لا يمثل سماحة فيشنو وإنقاذه للعالم من كارثة حلت به. فقد كان ماقام به «براهمانا»، هذا التجلي ذو الشارب والمتميز بالفظاظة، هو وضع جموع الكشترايا، والجنوب في وضعهم المناسب، أي في مكانة أقل من جموع البراهمانا، ربما منع هذا التصرف، ومن منظور البراهمانا كارثة كبرى، ولكنه ليس عملا من أعمال السماحة الربانية.

وتمثل التجسيدات الثلاثة التالية، «راما»، بطل ملحمة «الرامايانا»، و«كرشنا»، المعلم الرباني الذي نجده في «الجيتا»، وبوذا، المؤسس المستنير للبوذية تمثل بوضوح قوى الخير. ويشير أدراج بوذا نفسه كتجل من تجليات فيشنو إلى أنه قد نظر إلى جميع تجليات الخير على أنها تنطلق أصلا من فيشنو، ويشير كذلك إلى أن أتباع فيشنو كانوا يحاولون احتواء الحركات الدينية السائدة.

أما التجلي العاشر، كالكين Kalkin على جواده الأبيض، فسوف يكون الهبوط التالي لفيشنو، وهو هبوط سيحدث في نهاية العصر الحاضر. وهو نوع من المخلص، جاء ليعاقب الأشرار، وليكافىء الأخيار، مطلقا العنان لعهد جديد من القداسة والنعيم، وليس من الواضح ما إذا كان هذا التجلي مستلهما من التعاليم البوذية الخاصة ببوذا المستقبل أو من الأفكار الزرادشتية عن المخلّص الذي سينتصر على الشر. وعلى أية حال فإن كالكين لم يلعب دورا كبيرا في الهندوسية، بل إن تأثير كرشنا في التراث يفوق كثيرا تأثير أي من هذه التجليات الأخرى إلى حد أن باقي هذه الدراسة لفيشنو سيتركز على وجه الحصر على تجليه في صورة كرشنا.

3 ـ كرشنا:

في الفصول الثمانية عشر للعمل الشعري المعروف باسم «أنشودة الرب»، (البهاجغد جيتا) يقدم كريشنا على النحو الأكثر كمالا إلى العالم. هنا، وعلى هيئة كرشنا سائق عربة أرجونا، يقوم كرشنا بإبلاغ رسالته المؤثرة للبشرية، معلما طريقة لعبادة الرب الذي يدمج طرق المعرفة والعقل. ويعلن كرشنا بعد أن يتأكد من أن أرجونا يدرك من يكون حقا، إنه على الرغم من

أنه ماثل الآن في هيئة بشرية، باعتباره سائق عربة، فإنه الواقع المطلق حقا، النبع، والحاكم، والقوة، والوحدة الكامنة لكل الكون. وباعتباره الرب الأعلى فإن كل الأشياء ماثلة فيه وهو حال فيها:

كل الكائنات تنشأ منها (طبيعتي)
ألا فلتعرف ذلك عنها جميعها،
وعن العالم بأسره.
إنني الأصل والفناء.
ما من شيء أسمى مني على قيد الوجود،
يا أرجونا،
حولي نظم هذا (الكون بأسره)
مثلما تنظم اللآلىء في العقد(7).

غير أن هذه الرؤية للحضور الإلهي في الأشياء كافة، ليست رؤية متعلقة بالقول بوحدة الوجود، فهي لا توازن واقع الإله بواقع الأشياء الموجودة، ذلك أنه كما يعلن كرشنا: «أيا كان مايحظى به كائن. من مجدد، وجلال، وسلطان، فاعلم أنه في كل الحالات صدر عن كسرة من مجدي(8). وفي المقطع التالي يؤكد مجددا أنه على الرغم من مثوله في الأشياء كافة، فإن وجوده يتجاوزها كثيرا، حيث يقول: «إنني أدعم هذا العالم بأسره بكسرة واحدة (من ذاتي)» ويعلن كرشنا في مقطع آخر أنه على الرغم من اعتماد العالم عليه، فإن وجوده مستقل عن العالم، حيث يقول: «ذاتي هي مصدر كل الكائنات، وهي تبقي عليها، لكنها لا تكمن فيها»(9).

ويوضح الفصل الحادي عشر من «البهاجفد جيتا» بصورة بليغة الفهم الهندوسي لكون زخم الوجود الإلهي متجاوزا للفهم البشري العادي، فلكي يرى أرجونا الإله لابد أن يمنحه كرشنا رؤية الهيئة، ولابد من أجلها أن يمنح عينا إلهية، وحتى عندئذ فإن رؤية الإله في كمال مجددة تبهر أرجونا، وتقهره، الأمر الذي يدفعه إلى أن يتوسل لكرشنا أن يتخذ شكلا أبسط.

ويعرف أتباع كريشنا أنه في حالة كونه فيشنو فهو يتجاوز كل الأشكال، ويظل مستعصيا على الفهم بالنسبة للبشر، ولكنهم يعرفون كذلك أنه في غمار سماحته وبفضل رحمته يتجلى في أشكال يمكن للبشر في بشريتهم التواصل معها. وهكذا فإنهم يحملون واقع تجلياته محمل الجد، إذ يعرفون

أن الرب ماثل حقا في تجلياته العديدة. ولكنهم يعرفون، للسبب ذاته، أن هذه التجليات المختلفة ليست إلا رموزا للواقع الأسمى، ولا ينبغي الخلط بينها وبين الواقع الأسمى نفسه. وهذه المعرفة هي التي تمكن الهندوس من القول بوجود العديد من الأرباب، ذلك أنها كلها ليست إلا أشكالا مختلفة لواقع أسمى واحد. ولكن عندما يتخذ الرب هيئة إنسانية ويظهر، على سبيل المثال، في صورة كريشنا فإن البشر يمكنهم عندئذ التواصل معه بشكل شخصي ومباشر. وكرشنا في صورته الشخصية يوجه الدعوة إلى البشر للقدوم إليه في تبتل مترع بالحب، وليسلموا أنفسهم لرعايته المحبوبة.

وربما كان كرشنا الذي تجلى لأرجونا في «البهاجغد جيتا» مخيفا في بهائه الجليل، وسلطانه الذي يخلع القلوب، بحيث يصعب الدنو منه في حب ممزوج بالإخلاص. والهوة بين الإله الأعلى، على نحو ما يبدو لأرجونا، وبين البشر هي من الاتساع بحيث لا سبيل لكي يمد الحب جسوره فوقها. والوضع الإنساني يقتضي من الإله شكلا أكثر بساطة، وإنسانية، لكي يوجد الحب، شكلا كذلك الذي نجده في كرشنا في الفرندافانا Vrindavana».

هكذا فإنه على الرغم من أن كرشنا الذي نجده في «البهاجغد جيتا» يحظى بأهمية كبيرة بالنسبة لأتباع فيشنو، إلا أن كرشنا فرندافانا هو الذي يطلق الخيال الهندوسي المتبتل من عقاله. وكرشنا هذا يتبدى في هيئة وليد صغير مثير للإعجاب، وصبي عابث، وشاب جميل مفعم القلب حبا. وفي ساحة فرندافانا الرعوية البسيطة، يكشف راع متواضع في مقتبل العمر عناصر الجمال الإلهي والنشوة والحب المنتمية إلى الواقع المطلق. وهنا يعد لهوه الخالي من الاكتراث، والمفعم بالحماس وحب الحياة، دعوة موجهة لأتباعه ليشاركوه في مباهج الوجود.

وترمز هذه الساحة الرعوية إلى قابلية الإله للتواصل معه، فالفلاحون المنتمون إلى فئة دنيا، والذين يقطنون هنا هم أكثر الناس عادية، وقد حال انتماؤهم الطائفي بينهم وبين النصوص والطقوس الفيدية، وهم لا يعكفون على الزهد ولا التأمل، وإنما يبتهجون بجمال الواقع العادي الذي يجدونه حولهم وقداسته، فالتجربة اليومية العادية مقدسة، ذلك أن الحضور الإلهي يتوهج في كل مكان، وإذا كان أهل «فرندافانا» يحظون بخصوصية تميزهم، فإن ذلك يرجع فحسب إلى أنهم يتعرفون قداسة الواقع العادي، ويفتحون

قلوبهم للحب الإلهي الذي يشع في الوجود بأسره.

إن كرشنا هذا عادي تماما كساحة فرندافانا. فهو كطفل يلهو مع أطفال الرعاة الآخرين. وكشاب في مقتبل العمر يبادل الراعيات حبا بحب، ويتم الاقتراب منه لا باعتباره رباً، وإنما كند يشاركه المرء الحب والنشوة. ويبتهج الرواة بوصف جمال كرشنا الصغير ورشاقته، ولهوه وعشقه هما الموضوع الذي تدور حوله مئات القصص، وحتى عبثه الطفولي أثير لدى النفس، ذلك أنه يرمز إلى حماسة المرح الإلهي وبهجة الوجود.

وتمكن هذه الرؤية للإله كطفل صغير يلهو متحررا في مزيد من الحماس والحيوية تمكن الهندوس من تأكيد أهمية التلقائية واللهو والمتعة في الحياة الإنسانية، فهي تشدد على أن الحياة ينبغي أن يحتفى بها. ويعلن كرشنا، الطفل الإلهي، للعالم أن جوهر الإلهي ذاته هو النشوة الطروب المتوهجة بالحيوية والحماس، ولأنه طفل صغير فمن الممكن الدنو منه مباشرة وبجلاء ودونما طقوس شكلية، وبغير حذر مثقل بالاهتمام.

ويذكر كرشنا أتباعه، وهو في هيئة شاب مفعم القلب بالحب لراعيات البقر، بأن التحقيق المنتشي لأعماق أشواق الإنسان في عناق المحبوب يرمز إلى العلاقة المفعمة حبا بالرب، والتي هي الخلاص الإنساني المطلق، ويمكن الإخلاص المفعم حبا المسمى «بهاكتي Bhakti» الفرد من التحرر من جدران مركزية الذات التي ينحصر بداخلها. ومن خلال الاستسلام المفعم حبا لكرشنا يتم السماح لحب المتعبد بأن يقوم أساسا جديدا للوجود، يخلف وراءه صغار الاهتمامات الأنانية، والمتاعب الدنيوية، ويتم الانتقال إلى عالم من النشوة الإلهية ترمز إليها ممارسة كرشنا للحب على ضفاف نهر يامونا في فرندافانا. وأعمال كرشنا لا تعلن أن الحب هو التعبير الأكثر كمالا وبهجة عن الحياة الذي يمكن للبشر أن يعرفوه فحسب، وإنما كذلك أن حب الإله هو كمال الحب البشري ذاته. وكرشنا، إذ يرود الطريق، إنما يدعو البشرية إلى المجيء إليه، من خلال الحب واللهو والجمال، فتلك هي أعمق أبعاد الحياة الإنسانية، والصفات الإلهية للرب نفسه.

4 ـ كالي

تطل كالي، شأن فيشنو وشيفا، بوجوه مختلفة على أتباعها. وباعتبارها

تشخيصا للموت والدمار، فإن مظهرها رهيب ومخيف، ولكنها كأم إلهية تقدم لأبنائها العزاء والأمن النابعين من حب الأم. وهي بما أنها التشخيص المتجسد لأبعاد الوجود المرعبة تساعد أتباعها على فهم عناصر العنف والمعاناة، والموت التي تقتحم حياة كل إنسان. فمواجهة كالي في أي من تجلياتها الوحشية والرهيبة إنما هي مواجهة لاضطراب العالم واختلال استقراره، وإحساس بأهواله الخفية. غير أنها باعتبارها الأم العظمى لا تنقذ أبناءها من أهوال العالم فحسب، وإنما تؤكد أن الحب أساسي من العنف، وتقدم مخرجا للابتعاد عن أهوال الحياة.

تتسم أصول كالي بالغموض. وهي باعتبارها الإلهة العظيمة، الأرض الأم، ربما تضرب جذورها في الماضي البعيد، الذي يعود على الأقل إلى حضارة وادي السند، المنتمية إلى ألفي عام قبل الميلاد. وربما أسهمت الأمهات الفيديات في تكوين طبيعتها، ذلك أن هذه الإلهة، باعتبارها القوة المنشطة لطاقة الوعي والحديث، تذكرنا بفاك ربة الفصاحة، وربما أسهمت ألوان أخرى من التراث، تبددت منذ ذلك الحين، في تكوين ملامح تلك الربة الذائعة الصيت. وتمنح نصوص «البورانا» و«التنرا» ـ كالي تاريخا أسطوريا، يفسر أصولها، ويوضح صفاتها ووظائفها. وينظر إليها في بعض الأحيان على أنها تجل خاص لدورجا Durga[10]، وهو أحد الأسماء التي اشتهرت بها الربة العظيمة في الهند في القرون الوسطى.

وتفيد إحدى القصص الشهيرة أن «كالي» قد ظهرت إلى الوجود باعتبارها قوة رهيبة مدمرة للمردة لإنقاذ الأرباب، والحفاظ على العالم، فقد غدا جنس من المردة من تعاظم القوة بحيث إنهم تحدوا بنجاح هيمنة الآلهة، وهددوا بالقضاء على أساس النظام السائد في العالم ذاته، وإذ عجزت الآلهة عن القيام بنفسها بإيقاع الهزيمة بهؤلاء المردة، ولما غدت حقا على وشك التعرض للهزيمة، فقد استدعت القوة النابعة من غضبها المشترك، وهذه القوة التي نبعت من وجوه الآلهة، في صورة نور يخطف الأبصار، تجلت في هيئة آلهة انطلقت في أشكال شتى لإنقاذ الآلهة في العديد من المناسبات، عندما بدا أن المردة على يقين من انتزاع النصر.

كانت كالي هي أشد صور هذه الآلهة قوة وإثارة للرهبة في النفوس. وتصف النصوص بتفصيل يعتد به مظهرها الرهيب، فهي ترتدي جلد نمر

ضارب للسواد، وتتقلد قلادة من جماجم، وتحمل في يد عصا تعلوها جمجمة وفي الأخرى أنشوطة الموت، وينفتح فمها فاغرا عن لسان دموي يبرز من لثات خادة الأنياب، ولها عيون غائرة محمرة، وبشرة خشنة، وصوت مدو يملأ الآفاق، إنها حقا صورة الموت والدمار ذاتها.

وكالي، التي ولدت من صلب رب الغضب، هي قوة تفوق تلك القوة التي يحظى بها الأرباب أنفسهم، وهم يعتمدون عليها في مواصلة بقائهم، وهم يمثلون قوى الخير، ولكن عندما يتهدد الشر هذه القوى، فإن قوة هائلة بما يكفي للقضاء على الشر، هي وحدها التي تنقذ قوى الخير. وكون كالي هي هذه القوة، أمر واضح لا من حيث أصولها باعتبارها منقذة الأرباب فحسب، ولكن كذلك من الحقيقة القائلة إنها غالبا ماتدعى شاكتي Shakti التي تعني الطاقة أو القوة. وتتصور الهندوسية طاقة الكون النابضة على أنها أنثى، على أنها شاكتي، بينما يُنظر إلى جوهر الأشياء باعتباره ذكرا وسلبيا ومتسما بالقصور الذاتي. وفي إحدي القطبيات الأساسية التي تعد من خصائص الهندوسية، وهي قطبية شيفا ـ شاكتي، نجد أن المبدأين الأنثوي والذكري ينظر إليهما على أنهما يتعاونان في تزويد العالم بالطاقة، وفي تشكيل هيكله.

وعلى الرغم من أن كالي هي تجسيد للرعب والغضب، حيث تسود حنقا، ويكسوها دم ضحاياها، فإنها ليست تجسيدا للشر، وإنما بالأحرى للقوة على قهر الشر والقضاء عليه. وهكذا فإنها على الرغم من مظهرها الرهيب، فإنها في نهاية المطاف خيرة، تنقذ المخلصين لها، تماما كما أنقذت الآلهة. وعلي الرغم من أنها في اللحظة المناسبة تتخذ شكل المدمرة العظيمة، فإنها الكيان الأصلي غير المولود الذي يصبح هذا الوجود بأسره، ويبقي على العالم. وذلك هو السبب في أن بعض النصوص يمضي قدما ليصفها بأنها الأم الإلهية (ماتا Mata) ولاكشمي[11] Lakshmi الجميلة، إلهة السعادة والثروة. والمعنى المتضمن في هذا هو أن الآلهة تأخذ شكل «كالي» الرهيبة، التي تجسد الموت، وذلك على وجه الدقة لكي تقهر الرعب والموت، وبذلك تفسح المجال للحياة والنشوة.

وثنائية كالي هي موضوع مألوف للأدب والفن اللذين تراكما حول هذه الآلهة، فعلى سبيل المثال هناك لوحات رائجة تظهرها وهي ترقص على

جثة زوجها. وتقوم كالي السوداء بأداء رقصتها الخالدة الخاصة بالدمار، وقد أحاطت بها العظام والجماجم وبنات آوي، والنسور (رموز الموت). وكالمعتاد فإن اللسان الدامي يبرز بين أنيابها الملتمعة، وقلادتها المؤلفة من رؤوس الضحايا تتأرجح على إيقاع الرقص. ولكن اللوحة تظهر بجلاء أنها تفوق بكثير قوة الموت والدمار، فأياديها المتعددة، التي ترمز لقوتها الإلهية، تقبض على رموز الحياة، وكذلك على رموز الموت، ففي يديها اليمنيين تلوح بسيف ومقص، رمزا لقدرتها على بتر حبل الحياة والقضاء عليه، وإحدى يديها اليسريين تقدم وعاء، رمزا للتغذية، بينما الأخرى تقدم زهرة لوتس، وهي رمز الحياة والنقاء. وشأن الأيدي التي تقدم، في وقت واحد، الحياة والموت، فإن القدمين الراقصتين تكشفان عن كل من القوى المدمرة والقوى المانحة للحياة. ويظهر جسمان تحت القدمين الراقصتين. وشيفا الأدنى، وهو زاهد ملتح، عار، لا تمسه طاقة «كالي» المانحة للحياة، يبدو جثة هامدة تماما (شافا SHava). ولكن شيفا الأعلى، وهو شاب جميع، يتحرك متنقلا في رحاب الحياة، كنتيجة للطاقة الربانية التي تلقاها من رقصتها. وهكذا فإن هذه الرقصة هي في وقت واحد رقصة الموت ورقصة الحياة.

وتعيد هذه اللوحة إلى ذهني قصة شهيرة حكاها لي أحد المرافقين في معبد كالي في مدينة كاليجات، خلال زيارتي للهند في عام 1964، وتفيد هذه القصة أن العالم قد تهدده مارد رهيب، منشأ الدماء، يبدو كأنه لا سبيل إلى اختراق قوته لأنه من كل قطرة دم يهرقها يندفع ألف مارد جديد على القدر نفسه من الضراوة والشر. وإذ شعرت الآلهة بالإحباط حيال تعذر إيقاع الهزيمة بهذا المارد، فقد استدعت الربة كالي، وانقضت كالي الرهيبة المتأهبة دوما لخوض غمار القتال مع قوى الشر والدمار، على المارد وجموعه، وتواثبت، واندفعت كالدوامة في صفوفهم، وسيفها المتألق يحصدهم حصدا بالألوف، ولسانها المتعطش يمتص دمهم قبل أن يستطيع الوصول إلى الأرض ولمسها ودفع الألوف من المردة الجدد إلى رحاب الوجود، وبعد أن قضت كالي المتلهفة للدماء على الجموع التابعة للمارد منشأ الدماء ابتلعته بدوره.

وعندئذ شرعت في أداء رقصة نصرها، فانغمست في الرقص، إلى حد

الوصول إلى حالة من السعار، غافلة عن كل شيء حولها، وكأنهما حل الجنون بها بعض الوقت، وخرجت عن نطاق كل سيطرة، وهددت كل الخلق. وراحت الأرض ترتجف، وتتقلقل، مع تزايد سرعة إيقاع رقصتها المحتدمة. وإذ خشي الآلهة من دمار الكون ذاته، فقد تناشدوا زوجها، شيفا، ورجوه أن يتدخل، ويوقف رقصة الدمار الوحشية هذه. وواصلت «كالي» الرقص، حيث أصمت أذنيها عن كل النداءات، وفي نهاية المطاف قام شيفا، في غمار يأسه، بإلقاء نفسه تحت قدميها، فراحت ترقص فوق جسده، مهددة بأن يجتاحه الموت مع بقية العالم. وأخيرا أدركت أنها ترقص على جسم زوجها، وتوقفت عن الرقص، فأنقذت الكون، على هذا النحو، من الآثار المدمرة لرقصة الزمن المجنونة. وعقب المرافق، في تفسيره لهذه القصة، بأن رقصة كالي الرهيبة هي في حقيقة الأمر رقصة تقضي على الشر، فكل من يفدون إليها لائذين برحابها، وملقين بأنفسهم عند قدميها، تبادر إلى إنقاذهم، وهي تقضي على الشر من أجلهم، تماما على نحو ما فعلت للإلهة والإلهات عندما ألقى شيفا بنفسه تحت قدميها.

لماذا تظهر كالي في مثل هذه الأشكال الرهيبة والمخيفة إذا كانت في نهاية المطاف راعية خيرة تكفل الحماية؟ إن الرد الهندوسي على هذا التساؤل واضح: إن هذه الصور تساعدنا على أن نتعرف على وجود الشر في الحياة، ووجود الخوف والرعب واليأس والمعاناة والموت. فمواجهة الربة في أشكالها المخيفة إنما هي مواجهة لمخاوفنا من الوحدة، والرعب، والموت، وإدراك للمعاناة الماثلة في الوجود بأسره. وكالي ترفض السماح لنا بالادعاء بأن كل شيء على مايرام حقا وأن نتكتم خوفنا ووجعنا، فهي تصر على أن نواجه الجوانب المخيفة في الوجود، ذلك أن الخوف لا يمكن قهره إلا بعد أن ندركه. وهكذا فإن هدف كالي ليس إرهاب أتباعها وإخافتهم، وإنما دفعهم إلى مواجهة الحياة على نحو ماهي عليه - خليط من الجمال، والسلام والنشوة، مع القبح والعنف والحزن - وبالنسبة لمن يتقبلونها ويلقون بأنفسهم عند قدميها طلبا للملاذ فإنها تقدم القوة، والشجاعة، لقهر الخوف، وتسمح لهم بتقبل زخم الحياة الكامل والإسهام من القلب في التعبير الكلي عنها في كل لحظة من لحظات الوجود.

5 ـ شيفا:

يعد شيفا إلها ملغزا يتسم بالمفارقة، فهو في وقت واحد سيد الموت والخلق، الراقص الكوني، واليوجي الساكن، ويرمز إليه بعضو تناسل الذكر، ولكنه كذلك الزاهد العظيم، الذي يأبى ممارسة الجنس حتى مع زوجته، وبالإضافة إلى هذه الصور فإنه ينظر إليه كذلك باعتباره متجاوزا لكل الثنائيات، ومتعاليا على كل الصور.

ولما كان شيفا «الإله العظيم» الذي يتجاوز كل الثنائيات، فإنه ليس فقط سيد الدمار الذي يعمل مشاركا لبراهما، سيد الخلق، و«فيشنو» سيد الإبقاء على الحياة، وإنما هو الإله الأسمى، الذي يؤدي كل هذه الأعمال، وفضلا عن ذلك فإنه يقدم النعمة الإلهية التي بمقتضاها يمكن إزالة ضروب الافتقار إلى النقاء، التي تلوث النفس، والتي تتجلى في صورة نواقص وعيوب في النفس المقيدة.

ويمكن لشيفا أن يؤدي وظائف كل الآلهة الأخرى، لأنه الوعي الأصلي الماثل في الوجود بأسره. وكيانه هو في تماس مع كل الوجود، ولكنه يتجاوز هذا، لأنه كذلك الكل الأصلي غير المتميز، والذي خلق الوجود انطلاقا منه متجاوزا كل أشكال الوجود وتعبيراته. وهو لا يضم في كيانه الغامض كل ماهو موجود فحسب، ولكنه يتجاوز الوجود كذلك. وهو باعتباره اليوجي العظيم يحرس الكل غير المتمايز لما لم يخلق بعد، ويحميه، وبحسبانه سيد الخلق العظيم، شيفا الراقص، يعد الطاقة والإيقاع، اللذين يخرجان الوجود من رحم براهمان.

ويعد الرمز الرئيسي لشيفا، وهو اللنجا، محور الكون، وإذ يمتد بلا انتهاء إلى ماوراء الكون، فإنه يعلن تجاوز ثنائية المتناهي/ واللامتناهي في كيان شيفا. واللنجا، الذي يرمز إلى السكون العميق للمطلق قبل الخلق، يرمز في الوقت نفسه إلى القدرة النابضة بالحيوية لقوة الحياة الخالقة، مما يشير إلى حل التعارض بين الوجود المعلن، ويوضح كون شيفا سيد الرقص واليوجي العظيم معا، إنه يقهر كذلك التعارض بين المحايثة Immanence والعلو Transcendence.

ولإدراك الكيفية التي يجمع بها شيفا وظائف خلق العالم، والحفاظ عليه والتدمير، بينما يتجاوز في الوقت نفسه هذه الثنائيات، فإن من

المفيد فحص صورته التي يبدو فيها سيدا للرقص. فشيفا وهو يرقص داخل حلقة النار، إنما يجسد طاقات الوجود الخلاقة الأصلية، وإيقاع رقصه وطاقة حركاته يحولان الطاقة الأصلية إلى حياة، والكون بأسره هو النتيجة المترتبة على رقص شيفا الخالد، الذي يخلق العالم ويدمره، في الوقت نفسه، في عملية لا تنتهي قط.

ويحمل شيفا في راحة يده اليسرى العليا لسانا من لهب، يمثل القوى المدمرة التي ارتبطت طويلا بهذا الإله، ويشير اللهب الخافق إلى التغيرات التي تحدثها المدمرة. وفي راحة اليد اليمنى العليا طبل يصدر عنه إيقاع الرقص، إيقاع الخلق. وهي ترمز إلى الصوت الخالد المنساب في أثير الفضاء، ليخلق التحرك الأول للانكشاف وللحقيقة، والأشكال الأولى للوجود. وهاتان القوتان المتقابلتان، الخلق المتجسد في الصوت، والدمار المتجسد في النار، تكمل إحداهما الأخرى، وهما في توازنهما المتناغم تشكلان الخلق والدمار المتواصلين، اللذين يميزان الوجود.

وتوضح اليد اليمنى السفلى، المتبدية بإشارة «لا تخف» التقليدية أن رقصة الخلق والدمار الكونية هذه هي رقصة لا ينبغي الخوف منها، بل إن اليد اليسرى السفلى تشير إلى القدم اليسرى المرفوعة، التي توضح أن هذه الرقصة هي حقا رقصة للتحرر. ويعلم أتباع شيفا أنهم من خلال عبادة قدمه المرفوعة سيجدون الملاذ والخلاص. والقدم الأخرى تستقر بحزم على الشكل الطفولي لشيطان الجهل، الأمر الذي يوضح أن الجهل يتعين أن يداس عليه للوصول إلى الحكمة الخالصة، التي تجلب التحرر من العبودية.

وبينما يقوم شيفا بإخراج العالم رقص إلى رحاب الوجود، والحفاظ عليه، وإخراجه رقصا من الوجود، فإنه يزيل قناع الوهم، الذي يضللنا ويمضي بنا إلى حمل الوجود على أنه الواقع الأساسي. وحركات الرقصة ورموزها يكشف النقاب عنها باعتبارها لا تعدو أن تكون تجليات شيفا نفسه: الخلق، الدمار، الحفاظ، الإخفاء، والرعاية الإلهية أو التحرر. وتمثل اليد الممسكة بالطبل الخلق، وتمثل اليد الممسكة باللهب الدمار، وتمثل إيماءة «لا تخف» الحفاظ، وترمز القدم المستقرة على شيطان الجهل إخفاء الواقع، وتعني القدم المرفوعة العناية الإلهية التي تجعل التحرر ممكنا.

وبينما تستقطب طاقة الرقص على الفور انتباهنا، عندما نشرع في رؤية الرقصة ككل، فإن انتباهنا يجتذب إلى قلب الصورة. وهناك نرى محيا الإله الهادىء على نحو مدهش، والذي يبدو مستقلا عن الرقص. هذا الوجه الهادىء على نحو مفعم بالسعادة والرأس الساكن المتوازن يرمزان لتجاوز شيفا للزمان وللمكان ولرقصة الوجود المهتاجة. وتوحي الابتسامة الجميلة التي تخاطب الداخل بسلام الاستغراق في ذلك الواقع الأكثر عمقا، حيث تتصالح الثنائيات في تناغم.

وترمز حلقة النار المقدسة، التي تحيط بالراقص، إلى كل من قداسة الوجود ودمار الجهل. ومع دمار الجهل يأتي التحرر من العبودية للزمان وللتغير. وهكذا فإن حلقة النار تشير كذلك إلى عملية التطهر التي بمقتضاها ينعتق الراقص من الرقص.

ويعد شيفا، باعتباره إله الرقص، تجسيد طاقة الوجود المعلن الكلية في كل أشكالها، ولكن وجهه، وهو وجه زاهد، يجسد السلام، والهدوء، النابعين من تحقق النفس، الذي يتجاوز كل ثنائيات الوجود المعلن. غير أنه بما أن شيفا هو كل من جسمه الراقص ووجهه المسالم، فإن هذه الصورة تبلغنا بأن الطاقة والجوهر، الظاهر والباطن، المتجاوز، والحال هي في نهاية المطاف الواقع الواحد ذاته، وفي شخص شيفا تتوحد كل الثنائيات في وحدة أسمى.

والثنائية المتعارضة، الأساسية، التي تتوحد في شيفا، هي ثنائية الواقع المخلوق والظاهر من ناحية، والواقع غير المخلوق والباطن من ناحية أخرى. وتميل الهندوسية إلى النظر إلى الواقع الأصلي غير المخلوق باعتباره أوليا، والخلق أو التجلي هو نوع من تفسخ الكل الأصلي غير المتمايز، وبالتالي فإنه يتم ربطه بمستوى أدنى من الواقع. وإذا نظرنا إلى رودرا[12] Rudra الوارد الفيدا على أنه نوع من الطراز البدئي لشيفا، فإن هناك أسطورة قديمة للغاية تقدم شيف، في وقت واحد، باعتباره حارس الواقع المطلق غير المخلوق، ولأنه سمح لهذا الواقع بالتفسخ، على أنه حارس الوجود المخلوق.

وتفيد هذه القصة أن «رودرا»، الرامي الضاري بالسهام، كان يحرس الواقع الأصلي غير المخلوق، ويحميه من أية جهود تبذل لتحويله إلى وجود

ظاهر، وفجأة يرى الأب، الخالق، وهو يعد لغرس بذرة الواقع غير المخلوق في رحم أم الوجود، بحيث يمكن أن يبرز الوجود المخلوق، وأطلق «رودرا» سهما للقضاء على الأدب، قبل أن يستطيع إكمال فعلته، ولكنه تأخر أكثر مما ينبغي، فقد غرست بذرة الخلق بالفعل. ولأن سهم رودرا، سهم الزمان نفسه، قد حقق البعد الذي تمس إليه الحاجة إلى حدوث عملية الخلق، فإن رودرا قد أصبح، دونما وعي منه سببا للخلق نفسه الذي كان يحاول منعه. وعلى الرغم من أنه باعتباره حارس غير المخلوق قد حاول أصلا الحيلولة دون حدوث عملية الخلق، فقد أصبحت مهمته، بعد أن انتقل الواقع إلى شكل مخلوق، هي حراسة الواقع متجسدا في أشكال الوجود المختلفة. ورقص شيفا الكوني، على نحو ما رأينا، يقضي على أشكال الوجود القديمة، حتى وهو يخلق الجديد. وهو في غمار فعل التدمير والخلق المزدوج هذا يحافظ على الوجود الذي سمح له بأن يخلق. وعلى الرغم من أنه أصلا حارس لغير المخلوق، فإنه يغدو الآن حامي الخلق، ويرقص دالفا إلى الوجود إلها وحاميا لكل المخلوقات (باشوباتي Pashupati).

ورمز شيفا الأولي، اللنجا، الذي يمتد من رحم الوجود المخلوق ذاته إلى العالم الخفي الخاص بالواقع الأصلي غير المخلوق، يضم بعدي الوجود كليهما، العلو، والمحايثة، غير المخلوق والمخلوق. وهو باعتباره إله الرقص يرمز إلى طاقات الخلق، ولكنه باعتباره اليوجي العظيم، الغارق في الزهد، يمضي متجاوزا إلى الوعي غير المتمايز الذي يصل إلى الواقع الأصلي غير المخلوق، معيدا إلى الأذهان وظيفته باعتباره حارسا على غير المخلوق.

عندما أصبح من الأمور الذائعة، في إطار تراث لاحق، النظر إلى طاقة الوجود الخالقة باعتبارها طاقة أنثوية، أي على أنها شاكتي Shakti الإلهية، فإن شيفا غالبا ما كان يتم تصوره باعتبار أن له زوجة إلهية، هي غالبا بارفاتي Parvati أو كالي Kali. وهنا يرمز شيفا إلى الكل غير المخلوق براهمان، ولكن لأن شيفا هو الأمران معا بالفعل، فإنه يصور كذلك على أنه يضم في شخصه كلا من الذكر الخالد والأنثى الخالدة. وباعتباره نصف ذكر ونصف أنثى (أرذا أناريشفارا Ardhanaraishvara) فإنه يوحد على نحو جلي ثنائيات الذكر/ الأنثى في كيانه.

غير أن الأساطير والصور والأسماء، التي لا حصر لها، والتي تنتمي

إلى شيفا، لا تصل حتى إلى البدء بتحديد هذا الإله العظيم، ذلك أنه باعتباره حياة كل الكائنات وأساس الوجود المفارق لكل الأسماء والأشكال، لا يمكن للأسماء والأشكال التي تصفه أن تحيط به تحديدا وتعريفا، فشيفا الخالد هو، على الدوام، باطن وخفي في وجوده الأسمى.

الهوامش

(1) Shiva Linga: كلمة Linga هي كلمة سنسكريتية معناها «العلاقة»، دخلت اللغة الإنجليزية منذ العام 1719، وعضو شيفا يعبد كرمز لشيفا نفسه، وهو موضوع العبادة الرئيسي في المعابد الشيفية. (المترجم).

(2) كالي Kali: اسمها يعني حرفيا «السوداء». وهي إلهة متعطشة للدماء دوما كما سنرى لاحقا، رهيبة المظهر، وتصور عادة وقد تقلدت قلادة من الجماجم، وراحت تدهس على جسم زوجها في غمار رقصة مليئة بالجنون والفوضى. (المترجم).

(3) نارايانا Narrayana: يصور على أنه الشخصية التي تجسد فيها الإله فيشنو، لكي يخلق العالم، لكنه يصور في تراث العصور القديمة على أنه الكائن الأصلي الأسمى الذي يتخذ مجلسا له شيشاناجا، أفعي محيط الحليب الهائلة. وفي بعض المصادر يقال إنه الإنسان الأصلي ، وفي مراجع أخرى تتم بوضوح المطابقة بينه وبين فيشنو الذي رأى. (المترجم).

(4) فاسوديفا Savadeve: من أقدم الحركات الدينية في الهندوسية، وهي جماعة دينية تعبد كرشنا، وربما أطلق الاسم على أبرز معبود لأنصار هذه الجماعة. (المترجم).

(5) جوبال كرشنا Gopal Krishna: ربما كان من التجليات الأولى كرشنا. (المترجم).

(6) بهاجنادجيتا 4: 7 ـ 8 (المؤلف).

(7) جيتا 7: 6 ـ 7 . (المترجم).

(8) المرجع نفسه 10: 41.

(9) المرجع نفسه 9: 4 (المؤلف).

(10) دورجا Durga: قد نستطيع فهم العلاقة بين الإلهتين بشكل أوضح إذا ما تذكرنا أن دورجا تشكل مع كالي الجانب الرهيب من برفتي، زوجة شيفا. ودورجا كإلهة هندوسية هي راعية اللصوص وقطاع الطرق، وقداشتهرت بذبحها المارد ماهيشا Mahisha الذي تتكر في صورة جاموسة. (المترجم).

(11) لاكشمي Lakshmi: تعرف كذلك باسم سرى، وهي ربة الجمال والثروة، وأم كاما إله الحب الشاب. وقد خرجت من زبد الأمواج الحليبي في «تقليب مياه المحيط» وهي زوجة «فيشنو»، وقد تبدلت في هيئات عديدة، لتصحبه في تجلياته المختلفة. (المترجم).

(12) رودرا Rudra: اسمه يعني حرفيا «الضارب إلى الحمرة». وهو إله هندي يجلب المرض والشفاء معا، وهو إله الرعد والعاصفة، وقد توحد بصورة جزئية، في وقت لاحق مع شيفا، على نحو ما يشير المتن. (المترجم).

٩ تراث متصل

ليس الفلسفات الهندوسية التي قمنا ببحثها مجرد بقايا لفكر قديم وإنما هي تراث فكري حي، وهي تتميز باستمرارية تمتد من بداياتها منذ ما يزيد على ألفي عام وصولا إلى عصرنا الحاضر. ويواصل دعاة كل من هذه الفلسفات المختلفة ومعلموها القيام بأنشطتهم في الهند اليوم، على نحو يماثل إلى حد كبير ما قاموا به على امتداد العصور، فهم يدرسون النصوص والشروح الأساسية، وينغمسون في النقاش بعضهم مع البعض الآخر، ويبدعون تفسيرات جديدة، بحسب تصوراتهم وتحليلاتهم، وعلى هذا النحو يواصلون الانطلاق قدما بالتراث، ويبقون عليه نابضا بالحياة وبالجدة.

وقد تم على امتداد القرون إدخال أفكار وطرق جديدة في التفكير إلى الهند، الأمر الذي حفز التفكير الفلسفي على الانطلاق، ونتيجة لذلك فإن المواقف الفلسفية التقليدية قد جرى تفسيرها، وتمت إعادة تفسيرها بطرق مدهشة في تعددها. وفي العصور الحديثة كان تأثير الغرب كبيرا، ويرجع ذلك في المقام الأول إلى قرن من الحكم البريطاني لشبه القارة الهندية، وأحدث هذا التأثير الغربي

استجابة فكرية قوية من قبل المفكرين الهنود، وتجديداً للنشاط الفلسفي في القرنين التاسع عشر والعشرين. وسيركز هذا الفصل على فكر ثلاثة فلاسفة، يمثلون كل بطريقته الخاصة، تجديد التراث الفلسفي في الهند الحديثة.

جمع موهانداس غاندي[1] معا القيم التقليدية «الأهمسا Ahimsa» أو (اللاأذى) و«الساتيا Satya» (الحقيقة) كأساس للفكر والحركة الاجتماعية والسياسية، مقدما أساساً للإصلاح الاجتماعي. وفلسفته هي تجديد لرؤية الذارما Dharma القديمة أو النظام الأخلاقي، لكنها تستفيذ من فهمه للمسيحية والفكر الغربي الحديث، وتتحدد بمشاركته في الأحداث المعاصرة. وكان سرفيبالي راذا كرشنان[2] Sarvapalli Radhakrishnan الرئيس الهندي الأسبق، في الأساس، من منظري المدرسة الفيدية، أو غير الثنائية في الفيدانتا، ولكنه تميز بالحساسية حيال الفكر الغربي، وتأثر به، وبصفة خاصة بكانط وهيجل. ويمثل «أوروبندو جوز[3] Aurobindo Ghose» المنظور اليوجي التقليدي، إلى حد كبير، في الفلسفة، ولكنه يدمج فلسفة للتطور والتقدم، شكلها عن طريق فهمه للفكر الغربي.

١ ـ غاندي:

ليس من الممكن فصل فلسفة غاندي عن حياته، التي كانت تجريبا مستمرا لوضع الأفكار موضع التطبيق وتطويرها من خلال ذلك. ويوضح فيلم «غاندي» الذي أخرجه ريتشارد اتنبره Richard Attenborough عام 1982 تصميم الزعيم الكبير على وضع رؤيته للحياة موضع التطبيق، ويوضح على نحو متوهج بالحيوية جهوده، لا لتحويل مسار حياته فحسب، وإنما لتحويل مسار حياة الشعب الهندي بأسره، ولم يتزعزع اعتقاده قط بأن الحقيقة والحب هما القوتان الأعظم اقتدارا، واللتان تؤثران في حياة البشر، كما لم يتزعزع تمسكه بمبدأ المساواة المطلقة لكل الأشخاص بغض النظر عن الدين، أو العرق، أو الجنس أو المنبت.

نظر غاندي إلى النظام الأخلاقي للكون باعتباره بعداً أساسياً من أبعاد واقعه، وجزءا من الحقيقة الخالدة،. القابلة للاكتشاف من خلال الممارسة في غمار الوجود اليومي، ولكن المرء يتعين عليه لاكتشاف هذه الحقيقة أن

يقهر مركزية الذات، التي تفصل معظمنا عن الواقع الأكثر عمقا، الذي يشكل أساس وجودنا، وتمس الحاجة إلى الوعي الذاتي العميق وإلى تحول النفس. وقد كرس غاندي حياته للتجريب المتعلق بالنفس وللممارسة الموجهة إلى اكتشاف الحقيقة وتنمية حب عميق للآخرين، بل وحب الأشرار. وكان شعاره هو محاربة الشر بكل قوته، ولكن مع حب من يفترق الشر من أعماق قلبه ويتعين أن يحل، محل أفكار الانتقام والغضب والمقت، الحب والتراحم والتواد. ولا شك في أن جانبا من عظمة غاندي يكمن في جهوده التي لم تتوقف لوضع أفكاره موضع الممارسة. وربما أسهمت تضحيته بالنفس، بما في ذلك زخارف الحضارة المعارصة المترفة وإصراره الشديد على الحقيقة والاستقامة بقدر يعادل أفكاره في التأثير في العالم.

وعلى الرغم من أن فلسفة غاندي قد واصلت تطورها على امتداد حياته، فإن أسسها قدمت في يفاعته، حيث ولد في العام 1869، ونشأ في ظل عائلة هندوسية ورعة، وكانت أمه بصفة خاصة مخلصة لمعتقداتها، وجعلته يتأثر بحب راما)(4) Rama والإصغاء إلى المحاورات التي دارت بين أبيه وبين منتمين إلى الجينية، والإسلام، والزرادشتية، قد علمه شيئا في مقتبل حياته عن الطابع الشامل للدين.

غير أن مايفوق ذلك أهمية قد تمثل في الدروس المتضمنة في قولين مأثورين هيمنا على الحياة العائلية، وحياة المجتمع المحلي في طفولته. ويعكس القول الأول منهما وهو «لا شيء أسمى من الحقيقة» حكمة تم تعليمها في الريج ـ فيدا قبل ثلاثة آلاف عام. ويستوعب القول الثاني بدوره وهو «أهمسا Ahimsa ـ اللاأذى، المحبة) هو أسمى فضيلة» الحكمة الأخلاقية التي شكلت التراث الهندي عبر آلاف السنوات. وقد عرف المجتمع الذي ترعرع غاندي فيه بالتزامه الصارم بمبدأ «الأهمسا»، وقدم بذلك مثالا أثر تأثيرا كبيرا في غاندي خلال شبابه.

ويكشف غاندي في كتابه بعنوان «السيرة الذاتية» عن موضوع الدرس الأول الذي تلقاه عن قوة الحقيقة و«الأهمسا». فقد قام، تحت تأثير طلاب أكبر سنا منه، بالبدء في تجريب تدخين السجائر. وأكل اللحم، وهما أمران محظوران بشدة في داره، بل ماهو أسوأ من ذلك أنه سرق نقوداً لشراء هذه الأشياء المحرمة، الأمر الذي أوجد لديه شعوراً عميقاً بالذنب. وفي نهاية

المطاف، وبعد أن أفعمت نفسه بالخزي والندم اعترف لأبيه بالأمر بأسره، مبديا استعداده لأي عقاب قد يوقعه أبوه. ولدهشته التامة، لم يقم أبوه بتوبيخه، ولا بعقابه، ولكنه سامحه منتحبًا. وقد بلغ من عمق تأثر غاندي بهذا كله أنه لم يعد مرة أخرى قط للتدخين، أو تناول اللحم، وقال إن هذا كان أول درس حقيقي له في قدرة الصدق على إثارة الحب، وقدرة الحب على تحويل مسار القلب.

وأقنعته السنوات الثلاث (1888 ـ 1891) التي أمضاها في لندن لدراسة القانون بعظمة الثقافة الهندية، فقد واجه هنا كلا من العهد الجديد و«الجيتا»، وأدرك رسالتهما المشتركة، وفضلا عن ذلك أدرك وحدة الأديان جميعها، وكان ما تأثر به على نحو خاص، في ذلك الوقت، هو التشديد الديني الكلي على أهمية الحب، باعتباره القوة الأعظم لتغيير النفس، فكل من المسيح وكرشنا أكدا أن الغرور، والطمع، والأثرة، ينبغي التخلي عنها، لإفساح المجال أمام الحب، ونظر غاندي إلى هذا التخلي باعتباره أسمى أشكال الدين، وكرس حياته لممارسته.

وبعد فترة قصيرة غير ناضجة نسبيا، من الاشتغال بالمحاماة في الهند، توجه غاندي إلى جنوب إفريقيا. وخلال العشرين عاما تقريبا التي قضاها هناك عاكفا على ضمان حقوق جماعة الهنود «الملونين» قام بصياغة فلسفته الأساسية للحياة. وهنا تدعمت تأثيرات المبادىء القديمة للذارما Dharma (التمسك بالاستقامة) و«الأهمسا» (اللاأذى) على طفولته وصباه، من خلال اتصالاته بالمسيحيين والمسلمين، وعبر دراسته لكبار الكتاب الغربيين.

يحدثنا غاندي في كتابه «السيرة الذاتية» بأن كتاب تولستوي [5] بعنوان «مملكة الرب في داخلك» وكتاب رسكن Ruskin حتى هذا اليوم الأخير قد تركا في نفسه آثاراً لا تمحى، فقد تعلم من تولستوي أن المسيحية معنية في المقام الأول بتشرب الحياة لقوة الإله، الذي يسعه قلب كل منا في صورة الحب. وقد أقنعه هذا على نحو ما أقنع تولستوي، بأن «موعظة الجبل» تمثل التعاليم الجوهرية للمسيحية، وهي التعاليم القائلة بأن الحب يتعين أن يقهر الكره. وأن اللا مقاومة ستقهر الشر، بدت لغاندي تردادا لصدى التعاليم الجينية، والبوذية والهندوسية الخاصة «بالأهمسا» التي ألهمت حياة الهند الأخلاقية على امتداد آلاف السنوات.

أما كتاب «رسكن» فقد أثر في نفس غاندي بإضفائه الكرامة على العمل اليدوي، ودعم تعاليم جيتا القائلة بأن أسمى حياة هي حياة الخدمة، الأمر الذي ساعده على ردراك أن تحقق كل من الفرد والمجتمع يتعين الوصول إليه من خلال العمل الذي يختاره المرء. وهنا أيضا، على نحو ما يشير رسكن، تكمن رابطة طبيعية بين طبقتي المتعلم والفلاحو وهي رابطة مست الحاجة إلى تكوينها، لتوحيد الهند في غمار جهودها المبذولة لتحقيق الحرية.

مما يثير الاهتمام أن فكرة غاندي الخاصة باستخدام التشبث بالحقيقة (ساتياجراها Satyagraha) كوسيلة للمقاومة النشطة وغير العنيفة للحكم البريطاني قد استمدت وحيعا من مقال «ثورو» تحت عنوان «العصيان المدني»، لأن ثورو نفسه قد تأثر «بالجيتا» و«الأوبانيشاد»، وقد كان غاندي مقتنعا تماما الاقتناع بأن كل الشرور يمكن قهرها من خلال الحب، شريطجة أن يتمسك المرء بشدة بالحقيقة، ولكن التمسك بالحقيقة وأعمال الحب في مواجهة مظالم العالم هو تحد بالغ الصعوبة على نحو ما أدرك غاندي بجلاء.

ويرى غاندي أن السبب في قدرتنا على قهر صعوبات هذا التحدي هو أننا جنبا إلى جنب مع كل الكائنات الأخري تغمرنا الحقيقة، ونحن نتحرك وفق قوتها، قوة الحب، وهو يقول إن هذا هو ما يفترضه المانترا الأول في أوبانيشاد إيشا (وهو النص الذي كان أثيرا لديه) والذي يعلن أن كل هذا، كائنا ما كان، مايتحرك ويتغير في هذا العالم المتغير، فهو يهيمن عليه الإله ويحتويه. فالإله هو خالق كل هذا الوجود، القانون الإلهي للكون. وهذا يعني على نحو مايفسره غاندي، أنه عندما نجد هذه الحقيقة، ونحيا وفقا لحكمها، فإن بمقدورنا أن نعثر على كمال حياتنا ومجتمعنا. وهذا هو أساس مبدأ التشبث بالحقيقة (الساتيا جراها) ذلك أن التشبث بالحقيقة، معبرا عنها في صورة القانون الإلهي للوجود، يعني التصرف بحسب طبيعة المرء وهدفه وفي الوقت نفسه التصرف في توافق مع طبيعة كل الكائنات الأخرى وهدفها.

وعلى الرغم من أن غاندي قد أدرك أن الحقيقة التي ينبع منها كل الوجود ماثلة في كل كائن، فإنه أدرك أن الجهل والرذيلة يحجبانها، ويلقيان بظلالهما عليها، وتمس الحاجة إلي تطهير النفس والتضحية بها، والتأمل

النقدي لإدراك هذه الحقيقة الداخلية، والمرء يتعين عليه أن يكون متيقظا على الدوام، وعلى حذر في مواجهة مطالب الكبرياء والطمع، التي تتقدم بها الذات المتمركزة حول نفسها.

ولكن اليقظة وحدها ليست كافية ويتعين السماح لقوة الحب الذي يكمن في كل الكائنات، والحب هو القوة الروحية التي تتحرك بها هذه الكائنات، فمن خلال الحب يتجلى الإله أو الحقيقة. والكلمة التي استخدمها غاندي ليعني الحب هي «أهمسا Ahimsa) التي تعني حرفيا، كما رأينا، «اللاأذى»، لكنه أدرك أن هذا المعني الذي قصده، فأوضح أنه يستخدم هذا الاصطلاح بمعناه الأوسع نطاقا ليشير إلى حب نقي وخالص. أنه حب ينطلق من أعماق ذات المرء، ويعبر عنها في الود، والتعاطف والخدمة المتجردة من الذاتية للآخرين.

ويؤكد هذا المعنى الأوسع نطاقاً «للأهمسا» باعتباره الحب رفض غاندي القاطع للعنف، فهذا الأخير هو تعبير عن الخوف والغضب ينشأ من الضعف، ويحاول أن يعوض عن ذاته. وبالمقابل فإن الحب هو القوة، وتنشأ من الحقيقة الأكثر عمقاً لكيان المرء وحدة كل الوجود. والعنف لايدعو إلا إلى المزيد من العنف، ومن ثم يزيد من ضعف الفرد والمجتمع، غير أن الحب يدعو إلى المزيد من الحب، ويقوي كلا من الذات والآخرين، وهذا يوضح سر اقتناع غاندي التام بأن الحقيقة والحب معبراً عنهما في المقاومة البعيدة عن العنف لاقتراف الشر ـ مآلهما النجاح.

2 - راداكر شنان:

كتب سرفيبالي راداكر شنان Sarvapali Radhakrishnon، الرئيس الأسبق للهند، عدداً لاحصر له من المقالات الفلسفية، وعشرات الكتب في الفلسفة، ويمكن تصنيفه، بشكل أو بآخر، شأن شانكارا، باعتباره من المتعمقين في دراسة الفيدانتا Vedantin . وهو يتفق مع شانكارا في القول بأن التجريبي ليس الواقع المطلق، ولكنه يدرك أنه كما أن معياري المنطق والتجربة يقتضيان أن تسلم الفلسفة بوجود واقع مطلق، فإنهما يتطلبان كذلك إدراج الواقع التجريبي والعلمي، وبالنسبة له فهناك تضارب في موقف فيلسوف يساهم بصورة نشطة في الشؤون الاجتماعية والسياسية، لأن هذه الشؤون هي

مظاهر لبراهمان، وهكذا فإنها أدوات يتعين استغلالها في غمار المجهود المبذول لتحقيق تجربة الواقع المطلق.

وإذ يدرك راذاكرشنان أن تجربة الواقع المطلق ـ تحقيق الأتمان ـ هي هدف حياة البشر، ويرى الدين باعتباره الأداة الرئيسية المستخدمة في السعي الإنساني من أجل الأساس المطلق للواقع كله، فإن مشكلته الفلسفية الأساسية تتمثل في التوصل إلى فلسفة دينية مرضية، ومهمة هذه الفلسفة هي وضع نظرية لطبيعة الأشياء والنفوس في العالم تفسر التداخلات القائمة بين هذه الأنماط الثلاثة من الواقع، أي الأشياء والنفوس والعالم. ويتعين على هذه النظرية أن تعلل لحقائق التجربة الدينية وفي الوقت نفسه تلائم العقل، ذلك أنه ما من محاولة للتفسير تتضارب جزئياتها يمكن أن تكون مقبولة، وإذا سلمنا للنظرية بالماسك المنطقي، فإنهايجب أن تستند إلى أن التجربة الدينية نفسها، ولابد لفلسفة الدين أن تقوم بتفسير تجربةالشخصياتالدينية وأقوالها، وليس إنكارهاأو تجاهلها.

ويرى تصور راداكر شنان للدين أن اللاهوت، والعقيدة والطقوس، والمؤسسات المختلفة زخارف خارجية للدين، ولا جوهره، ذلك أن جوهر الدين محاولة لاكتشاف الإمكانات المثلى، وهذا السعي شخصي، وينبغي بالضرورة أن ينغمس فيه الشخص بكل كيانه، فالتجربة التي ينغمس فيها جانب واحد من جوانب الشخص، كالشعور، أو التفكير، أو الاختيار الإداري ليست تجربة دينية، ومايميز هذه الأخيرة عن علم الجمال والعلم بمعناه الضيق، والفلسفة والأخلاق هو أن هذه الجوانب الأخيرة تسترشد في المقام الأول بالشعور والعقل والإرادة على التوالي. والدين يشمل الشعور والعقل والإرادةن، ولكنه يتجاوزها إلى المركز الأكثر جوانية للشخص، إلى المنبع ذاته الذي صدرت عنه هذه الجوانب من جوانب الإنسانية، فيدمج هذه الملكات ويوجهها انطلاقا من الكل الذي يهو منبعها، مستخدما إياه لتغيير حياة الشخص وتحويلها إلى شيء كامل، ومتوحد مع ذاته. هذه النفس الداخلية، التي تشكل المصدر ذاته الذي نبعث منه الجوانب والملكات الخاصة بالطبيعة الإنسانية يشار إليهاباعتبارها «الروح Spirit». ويرى راداكرشنان أن مادةالدين وجوهره هي تجربة حياة الروح، لا على نحو ما هي عند البشر، أو على نحو ما هي ف يالعالم، ولكن الروح على نحو ما

تجمع النفس والآخر في كل واحد كامل، ومتكامل في ذاته. وعلى الرغم من أن هذه التجربة ذاتها جوانية، على نحو عميق، وتستعصي على محاولة الوصول إليها، فإن هناك مؤشرات تدل على طابعها، ذلك أن هذه التجربة تتشكل في تجليات اللقاء الروحي الذي يشكل جوهر الحياة الدينية بأسرها. وبحسبانها كذلك فإنها تصاحبها الطقوس والمعتقدات ، والتأويل والمؤسسات المتغايرة التي تقوم أشكالاً تتيح التعبير عن الاتصال بالروح، على نحو قابل للإدارك والفهم الذي يرشد الآخرين إلى التجربة المباشرة للالتقاء الروحي.

وأشكال الدين هذه قد تتغير جميعها، على نحو ما تتغير الثقافة والحضارة. وفي حقيقة الأمر أنه كما تتغير أشكال الثقافة والحضارة، فإن أشكال الدين يجب أن تتغير، إذا أريد لها أن تعلن وتبين على نحو مناسب التجربة المباشرة للقاء الروحي. ويقول رادكرشنان في هذا الصدد.

«تتغير النظرية والفكر النظري والمعتقدات من وقت لآخر مع تفهم الحقائق على نحو أفضل. وهي تكسب قيمتها من ملاءمتها للتجربة. وعندما تتحلل الأشكال، فإن ذلك يكون بمنزلة دعوة للعودة إلى التجربة ذاتها ولإعادة صياغة محتواها من خلال مفهيم مناسبة أكثر.

وعلى الرغم من أن فيلسوف الدين ليس بمقدوره المضي قدما إلا من خلال إعطاء الأولوية للتجربة الدينية، أي من خلال اعتبار أن معطيات التجربة الدينية هي المعلومات الأساسية التي انطلاقاً منها يصوغ المرء نظريةالدين - على الرغم من هذا فإن القيام بذلك هو أمر معقد على نحو متفاقم، بسبب الصعوبة الكبرى المتضمنة في وصف التجربة الدينية، فهذه الأخيرة هي على خلاف التجربة العادية، التي تقدم أسس التفكير والحديث عن واتنا، وعن العالم من حولنا. وتجربتنا العادية تفترض مسبقاً أن الشيء الذي نجربه هو على الدوام متميز ومنفصل عمن يعايش التجربة، فالذات لايمكن أن تكون الموضوع قط، والعكس صحيح.لله فالشخص يرى حجراً أو يسمع طائراً، وعقله يعي بإحساس معين لاحق لتأمل عمل فني، أو أن شعور المرء يدرك عقله وهو يمارس فعاليته. ونحن في هذه الحالات نبقي على التمييز بين الذات والموضوع، ولكن في التجربة الدينية يتعلق الأمر بالشخص كله. فليس ثمة شيء خارج الشخص، ولذا فإن التجربة مختلفة أشد ما يكون الاختلاف عن التجربة العادية. وبسبب هذا الفارق الكبير. فإن عمليات

التمييز التي يتم عادة القيام بها، أو التي تفترض مسبقاً بين الذات والموضوع تترك بعيداً. والقول المطروح هنا هو أنه في التجربة الدينية يتداخل الذات والموضوع ويصبحان واحداً، وينخرط الشخص بكليته، وليس ملكات معينة فيه فحسب، في التجربة. ولكن عندما يتم التغلب على التمييز بين الذات والموضوع، فإن كل عميات التمييز العادية التي يفترضها الفكر مسبقاً تترك وراء الظهور كذلك. ويصبح الماضي والحاضر والمستقبل ثلاثة تجريدات ليس لها وقاع، وإنما هناك «الآن» فحسب مجرداً تماماً من أية أبعاد. ولامجال بعمليات تموضوع مختلفة في المكان، فليس هناك إلا «هنا» فحسب، دونما موضع.

ويوضح راداكرشنان التجربة الدينية كمايلي:

«إن نوع التجربة التي لاتتفرق بوضوح إلى ذات وموضوع، بل تكون وعياً مندمجاً لايقسم، لايبدو فيها أن هذا الجانب أو ذاك من طبيعة الإنسان يقوم بذاته، إنها حالة من الوعي تختلط فيها امشاعر وتذوب الأفكار إحداها في الأخرى، وتتداعى الحواجز ويتم تجاوز التصنيفات العادية، ينداح الماضي والحاضر متلاشيين في كيان يغيب عنه الزمان. فهناك الوعي والوجود دون أن يمختلف أحدهما عن الآخر، فكل وجود هو وعي وكل وعي هو وجود، ويندمج الفكر والوقاع، وينشأ عن ذلك اندماج خلاق للذات والموضوع، وتنمو الحياة واعية من أعماقها التي تستعصي على التصديق. وفي هذا الزخم من الحياة والحرية المحسوستين، يختفي الفاصل بين العارف وما يتم معرفته، وتتحطم خصوصية النفس الفردية، وتغزوها النفس الكلية، التي يحس الفرد بأنها نفسه.

إذا سلمنا بهذا التصور للدين وللتجربة الدينية، فما هي نوعية نظرية النفوس (الذوات) والأشياء والواقع المطلق - براهمان - على أنه هو وحده الواقعي، فإن من المتعذر إدراك الكيفية اتي يمكن أن يكون الدين بها شيئاً ممكناً ذلك أن النفس (أو الذات) التي تكافح لحقيق براهمان سيتعين النظر إليها على أنهاغير حقيقية، ومن دون ذات أو نفس تكافح لتحقيق الواقع المطلق فليس من الممكن أن يكون هناك دين. ومن ناحية أحرى إذا نظر إلى النفوس والبراهمان على أنها تشكل ضروباً متمايزة ومختلفة من الوقاع، فإن من المتعذر إدراك الكفية التي يمكن للنفس أن تتوحد من

خلالها بنجاح مع براهمان، دونما إنكار للنفس أوقضاء عليها.

إن الحل الذي يطرحه راداكرشنان لهذه المعضلة هو تفسير براهمان، لا على أنه وجود ساكن، ولكن باعتباره وجوداً ديناميكياً، فالبراهمان هو الواقع المطلق الذي يتيح الأساس لكل وجود، ويضفي الوحدة على الكون، وكل الأشياء تتحد في بارهمان، الذي يعد منبع كل وجود وأساسه. وهو باعتباره كذلك إيجابي دوماً ، ويعبر من خلال وظيفته عن طبيعته الجوهرية. وتلك هي وظيفة براهمان، اتي لاتختلف عن وجوده، فهو الي يفصح عن ذاته في الأشياء والتطورات المختلفة، التي تشكل الكون المؤلف من النفوس والأشياء. وهكذا فإن الأشياء والنفوس ليست غير واقعية، ذلك أنها تعبير عن وظائف براهمان. ولكنها باعتبارها تعبيرات عن براهمان ليست متميزة ومنفصلة على نحو كلي عن براهمان كذلك. وهذا التفسير يتيح عمليات التمييز بين الأشياء الفردية والنفوس ، لأن وظائف براهمان ديناميكية ودائبة التجدد. وبما أنه ما من وظيفة من وظائف براهمان (وما من جانب من جوانب أداء براهمان لوظيفته) يستفد تماماً طبيعته فإن أي تعبير محدد عن وظيفة براهمان يفتقر إلى واقعه الكلي الذي تحدد فيه كل وظائف براهمان وكل تعبير عنه.

وانطلاقاً من هذا التأويل لبراهمان، يمضي راداكرشنان لينظر إلى النفس باعتبارها الموضع الذي يحل فيه براهمان، بوصفه الروح المطلقة، ذلك أن الشخص يجمع بين الروح والمادة. ويطرح راداكرشنان هذه النقطة من خلال التمييز بين النفس التجريبية - أو الأدنى - وبين النفس الروحية أو الأسمى، التي تتوحد في نقائها مع الروح المطلقة. وجوهر السعي الديني يفسر الآن باتجاه تحول النفس - وليس القضاء عليها ولا إنكارها - في التوحد مع مصدرها، أي أتمان - براهمان.

ويتخلى راداكرشنان، في غمار إيضاحه للعلاقات بين النفوس والأشياء، وبينها وبين براهمان - عن التصور السكوني للواقع، والذي وفقاً له يعتقد أن العالم مكون من العديد من الكائنات والجواهر المستقلة. كل منها يلحق به عدد أقل أو أكبر من الخصائص والصفات. وبدلاً من ذلك ينظر إلى العالم باعتباره مؤلفاً من عمليات أو تطورات. وهيكل الواقع لايرجع إلى العلاقات التي تربط المواد بخصائصخا، وإنما يرجع إلى الهيكل الداخلي للأنشطة،

التي تشكل الواقع. هكذا فإن العالم في جوهره ديناميكي، وتترابط العمليات المختلفة جميعها فيما بينها. ويمكن تمييز هذه العمليات إحداها عن الأخرى، بحسب هيكل توظيفها. وعلى هذا النحو، مثلاً، فإن (الأشياء) الحية يمكن تمييزها من الأشياء الجامدة، والوعي من غياب الوعي... إلخ. وهذه العمليات متشابهة من حيث طبيعة المسار ومن حيث أنها، أساساً أنشطة، ولكنها تختلف تبعاً لبنية الأنشطة الموجودة.

ولإيضاح البنية المتنوعة الموجودة في العمليات المتطابقة مع الأشكال المختلفة للوجود، يفترض راداكرشنان نشاطاً لايتوقف من جانب الروح المطلقة، فالروح هي نبع وأساس الدرجات المختلفة للوجود التي نلتقي بها على المستوى التجريبي، لكن هذه التمييزات المختلفة لا تعني ضمنا خلافات مطلقة، وهي لا تؤدي إلا عملية تمييز أنماط النشاط الروحي، وحتى المادة المادة هي، في نهاية المطاق نشاط روحي، إنها شكل مختلف للروح فقط عن الوعي أوالحياة.ولكن بغض النظر عن نمط التجلي فإن الروح تظل روحا، ومادامت هي روح فليس هناك إنكار لواقعها. والدرجات المختلفة من المادة والحياة هي واقعية، وتعد تعبيرات عن براهمان، الروح المطلقة، ولكن شكل واحد في ذاته هو مجمل براهمان، وما من شكل يمكن معادلته بالواقع المطلق.

وإزاء هذه الخلفية فإن الغرض الرئيسي من الدين هو مساعدة الشخص في الارتفاع عن القيود التي تفرضها عليه المادة، والحياة، والواعي. وإدراك أن المفس الأكثر جوانية متطابقة مع الروح المطلقة، ومتحررة على نحو تام من القيود الكامنة في التوحد مع نمط خاص، نمط بعينه أو وظيفة بعينها للروح. وهذا الإدراك ليس ممكنا، إلا من خلال النشاط العلمي، وهو نشاط للوجود أكثر منه معرفة.. ويقول راداكرشنان إن هذا هو الإدراك الروحي الذي نجده في الوصية التي أفضى بها ادالاكا لابنه شفتاكيتو إنك أنت هو... (براهمان).

3ـ أوروبندو:

اكتسب سراي أوروبندو Sri Aurobindo، فيلسوف ويوجي منطقة «بوند ميشري» العظيم، صيته الذي طار أولاً باعتباره زعيماً لمجموعة ثورية

بنغالية تدعو إلى الإطاحة بالحكم البريطاني باللجوء إلى العنف.غير أنه بعد إيداعه السجن لفترة قصيرة، بتهمة التآمر للإطاحة بالحكومة، تخلى عن سياساته الثورية، يكرس نفسه للقيام بثورة في الحياة الروحية، وأفضى به هذا إلى استكشافات في الميتافيزيقا، والفلسفة الاجتماعية، كما أدى به إلى انغماس مكثف، استغرق عمره، في اليوجا والتأمل.

وفي غمار تشريد سراي أوروبند على أهمية الطابع الروحاني للوجود الإنساني، أدرك أن المشكلة الكبرى لعصرنا هي تحويل أحوالنا الراهنة المتدنية، والتي يغمرها الجهل، إلى العظمة التي يجدر بنا الوصول إليها. وللوصول إلى هذه الغاية وضع نظرية في النظام الاجتماعي لا تختلف كثيراً عن المثل العليا المتضمنة في نظريات «البورشارثا Purusharhas»، و«الفارنا Varnas»، و«الأشراما Asshramas». ويعد كتاباه الأكثر أهمية وهما«الحياة الإلهية» و«خلاصة اليوجا» بمنزلة محاولتين لإيضاح نمط الحياة الذي يمكننا أن نحققه من خلال انضباط كلي وشامل، أو بالأحرى من خلال اليوجا، و«الحياة الإلهية» هي بالطبع، الحياة التي تعاش في تحقيق كامل للبراهمان، واليوجا هي الوسيلة المفضية إلى هذه الحياة. ويؤكد سراي أوروبندو ـ أن اليوجا ينبغي أن يمارسها الناس في حالتهم الراهنة، كوسيلة لتغيير هذه الحالة، حيث يكمن فيها سر التحول إلى الشخص المثالي.

ويشار إلى مفهوم أوروبندو عن مهمة الفلسفة وطبيعة الواقع في العبارة التالية: «إن مشكلة الفكر الصحيحة والطريق الصحيح إلى التناغم، وإعادة صياغة الحقيقة الروحية العتيقة، والأزلية الخاصة بالنفس، بحيث تشمل من جديد الحياة الذهنية والمادة وتتخللها وتهمين عليها، والوصول إلى الأساليب الأكثر عمقاً وحيوية للانضباط الذاتي النفسية، والنمو الذاتي بحيث إن امتداد الحياة الذهنية والنفسية للإنسان تعبر عن حياته الروحية من خلال أقصى امتداد ممكن لزخمها وقوتها وتعقدها، والسعي وراء الأساليب والحوافز التي يمكن من خلالها لحياته الخارجية ولمجتمعه ومؤسساته أن تعيد صياغة نفسها على نحو مطرد فيتقدمه في حقيقة الروح والنمو باتجاه أكبر تناغم ممكن بين الحرية الفردية والوحدة الاجتماعية.

وتفيد هذه الرؤية أن الواقع الذي تشكله الأشياء والنفوس هو قوة الروح

المتجلية، فالروح تتيح وحدة الواقع، والقوة المتجلية للروح تقدم تعدد جوانب الكون. ومستويات الوجود المختلفة ـ المادة الحياة، الحياة العقلية، الحياة الفائقة للعقل ـ يتم التمييز بينها على حسب مدى انبثاق زخم الروح، خلال هذه التجليات لقوى الروح.

والمشكلة الرئيسية بالنسبة «لأوروبندو» هي مشكلة تفسير كيفية وجود الأشياء العديدة، التي تجري معايشتها كافة ـ على المستوى الواعي للتجريبي والعقلاني، والمستوى الفائق للعقل المتعلق بالحدس الصوفي، والسر في اختلافها. والحل الذي يطرحه لهذه المشكلة هو إيضاح أو الوجود المطلق الذي يجعل من الممكن وجود أي شيء كائنا ما كان، هو في ذاته الوجود الخالص، التام الكامل، وهذا الوجود ـ براهمان ـ ودونما سبب على الإطلاق، ومن جراء روعة كينونته وحدها يعلن عن المايا Maya [7] الخاصة به، أو قوته، في صورة لهو إبداعي Creative play. وتشكل تجليات هذه القوة الكون الذي يزخر بالأشياء الموجودة، ومن ثم فإن الكون يوجد باعتباره اللهو الإبداعي للوجود الخالص. ولكن الأمر ليس نزويا ولا متقلبا فحسب، لأن هذا اللهو توجهه «نشوة الوعي بالوجود» التي تشكل الروح المطلقة للكون. وينظر إلى تطور الكون ككل، وتطور أنواع محددة داخله، باعتباره عودة قوى براهمان المتجلية إلى نبعها، فمع عودة هذه القوى إلى نبعها، يتحرك التطور قدما نحو أشكال أسمى فأكثر سموا من الحياة والوعي.

ووفقا لهذا التفسير، فإن الفوارق بين مستويات الواقع تعود إلى تطور الروح، ذلك أن دفع تطور الروح يوجد أشكالا أعلى من أشكال الحياة، ولكن هذا التطور ليس بتطور نوع معين من الأشياء إلى نوع آخر منها، مثل تحول المادة إلى روح، وإنما هو بالأحرى تطور شيء واحد ـ الروح ـ من أشكاله وتجلياته الدنيا العديدة إلى أشكال أسمى، والهدف هو الوصول إلى جوهر الوجود، والوعي، والنشوة التي تشكل الروح.

ولا تنشأ عند «أوروبندو» ـ المشكلات المعتادة التي تواكب الصور التطورية للوجود، مشكلة المادة العمياء التي تتلمس طريقها على نحو مستحيل إلى التطور فيما يتجاوز ذاتها، إلى شيء مخالف تماما لذاتها، مشكلة المادة العمياء، وهي ترفع إلى ما يتجاوز ذاتها من خلال واقع آخر ومن دون أي جهد من جانبها. ووفقا لهذا التفسير فإن الأدنى يتطور دوما إلى

الأسمى،ولكنهما ليس مختلفين على نحو مطلق، فالأسمى يجعل نفسه ملموسا من خلال الأدنى والأدنى يكافح للتعبير عن نفسه بحسب قوانين روح الأسمى القابعة في أعماقه، وهذا جهد متبادل يشكل لهو براهمان الذي يفصح عن ذاته من خلال قواه، ولكن يظل دائما براهمان.

وللنظر إلى التطور باعتباره يتضمن النشاط المتبادل لكل من الأشكال الدنيا والعليا للروح نتائج مهمة، بالنسبة للحياة الإنسانية، ذلك أنه لا يعني فقط أن من الممكن التطور إلى توعية أعلى للوجود كذلك أن بمقدورنا على الأقل بصورة جزئية، أن نوجه هذا التطور. فليس هدف الوجود الإنساني - في وعيه الذاتي الأسيمى من وجود أشكال الحياة المادية وغير الواعية - هو البقاء عند مستواه الراهن، وإنما تجاوز ذاته، والانتقال إلى مستويات أسمى للوجود، على نحو ما انتقلت مستويات كانت في السابق أدنيمن مستويات الوجود وصعدت إلى مستوى الوجودالإنساني، وهذا أمر ممكن على نحوما يشير أوروبندو.

ذلك أن التطور قد مضى قدما في الماضي بالاندفاع، في كل حالة حرجة، من جانب قوة كامنة من تطورها في الكمون، كذلك من خلال الهبوط من أعلى، من مستواها الخاص، من جانب تلك القوة، التي حققت بالفعل ذاتها في مجالها الطبيعي الأسمى...

كيف يمكن للبشر أن يوجهوا مسار تطورهم؟ إن إجابة أوروبندو هي أنه يتعين علينا ممارسة ضبط النفس (اليوجا) الذي يحقق الاحتواء الكلي، دونما تجاهل لأي جزء من وجودنا، علينا أن ندمج الجوانب والخواص المختلفة لوجودنا، بحيث إن الأدنى يخضع لسيطرة الأسيمى وتوجيهه، مما يسمح لناتدريجيا بأن نحيا في كل قوانين الروح المستقرة في أعماقنا، باعتبارها محور وجودنا ذاته، وهذا يقتضي، ضمن أمور أخرى توفير الأوضاع المادية والاجتماعية إلى ما يتجاوز أنفسهم، والارتقاء بوجودهم إلى أن يصبح هذا الوجود هو «الحياة الإلهية».

ويذهب أوربندو وإلى القول بأنه في هذه الفلسفة الاجتماعية يتعين أن يقوم المجتمع بتحقيق العدالة والحرية كشرطين لتطور الإنسانية إلى الأسميى. ورؤيته لهدف المجتمع بأسره قوامها:

«أولاً توفير ظروف الحياة والنمو التي يمكن من خلالها للإنسان الفرد،

وليس للبشر المعزولين بحسب طاقة كل منهم، والجنس البشري من خلال نمو أفراده، الانطلاق نحو كماله الإلهي، ولابد أن يكون هذا الهدف ثانيا، مع نمو البشر بصفة عامة شيئا فشيئا واقترابهم من تصور له، ذلك أن الدوائر عديدة، وكل دائرة لها تصورها لما هو إلهي في الإنسان، لابد له أن يكون التعبير في الحياة العامة للبشر عن نور النفس وقوتها، وجمالها، وتوافقها، ونشوتها، التي تم الوصول إليها والتي تصب نفسها في إنسانية أكثر حرية ونبلا».

الهوامش

1)موهانداس غاندي Mohandas Gandi: المهاتما غاندي (1869 ـ 1948) شكل حلقة وسطى في الفكر الهندي الحديث بين المتطرف السابق أوربندو وجوز والمعتدل رابندرانات طاغو، وارتفعبمدأ الأهمسا إلى مستوى الحقيقة المهيمنة على الحركة السياسية، الأمر الذي كفل له في وقت واحد القدرة على مواجهة الانجليز والسيطرة الفعلية على حزب المؤتمر.
لقي مصرعه على يد أحد المتطرفين الهندوس رميا بالرصاص في 30 يناير 1948. وربما كان هو نفسه أبرع من قام بتلخيص منجزاته، وذلك في قوله الشهير «الفضيلة الوحيدة التي ادعيها لنفسي هي الحقيقة واللاأذى». المترجم.
2)سرفيبالي زادا كرشنان Radhakrishnan S8: الرئيس الهندي الأسبق والفيلسوف المعاصر، ولد في تيروتراني بنواحي مدراس في العام 1888، وتعلم في كلية مدراس المسيحية، ثم عين بعد تخرجه مدرسا للفلسفة. في كلية الرئاسة أعير أستاذا في جامعات ميسور وكالكتا، ودعي للتدريس في إكسفورد في 1926، في 1929. وعمل بالسياسة بدءا من عضوية البرلمان الهندي في 1947 إلى تولي الرئاسة في الفترة من 1962 وتوفي في العام 1975. حاول الجمع بين الفلسفة الأوروبية والتيارات الفكرية الهندية الممثلة في مختلف أديانها خصوصا الهندوسية والبوذية والجينية. (المترجم).
3)سراي أوروبندو جوز Sri Aurobindo Ghose: (1772 ـ 1950) درس في سانت بول بانجلترا ثم كامبردج. وانغمس في الحياة السياسية، لكنه تقاعد، وعكف على التأمل في بوند شيري التي كانت في ذلك الوقت (1909) خاضعة للحكم الفرنسي. ركز دائما على القيم الهندية في مواجهة القيمالإنجليزية، وتعتبر قصائده الأخيرة أعمالا فذة.ويعد تأثير برجسون في نزعته الهندوسية تأثيرا مهما، كما كان تأثير الهندوسية على برجسون، ربما من خلال شوبنهور، تأثيرا مهما. (المترجم).
4)راما Rama: راما صاحب الفأس، التجسيد السادس للإله فيشنو، الذي دافع عن البراهمة ضد النهب الملكي في الهندوسية. لاحظ أن البعض يخلط بين راما وراما أيوذا، وهذا الأخير هو التجسيد السابع للإله فيشنو، وهو ة بطل الرامايانا الذي قتل رافانا، خاطف زوجته سيتا. (المترجم).
5)ليوتولستوي Leo Tolestoy: (1928 ـ 1910) الكاتب الروائي الروسي الشهير، تشتمل مواقفه الفلسفية والأخلاقية على لامقاومة الشر، والتخلي عن الملكية وإلغاء الحكومات والكنائس. وفي الوقت نفسه الإيمان بالإله بلا حدود وحب البشر، ومن الطبيعي أن يؤدي هذا كله إلى الصدام مع الرقابة القيصرية من ناحية ومع الكنيسة الأرثوذكسية الروسية من ناحية أخرى، لكنه بالمقابل كفل له نفوذا وتأثيرا أخلاقيا فريداً بحيث تحول مقره في ياسنايا يوليانا إلى مزار تشد الرحال. (المترجم).
6)هنري ديفيد ثوروH.D. Theoreau: (1817 ـ 1862) الكاتب الأمريكي الذائع الصيت، ولد في كونكورد بولاية ماساشوستس وتعلم في هارفرد، ربطته صلة الصداقة والزمالة مع إمرسون يصف نفسه

وفق تعبير شهير له بأنه فيلسوف صوفي وتجاوزي وطبيعي حتى أطراف الأصابع. لم يصدر في حياته إلا كتابين، واعتزل المجتمع في كوخ بجوار بحيرة والدن حيث كرس نفسه لدراسة الطبيعة والكتابة. وصدرت مؤلفاته بعد وفاته في عشرين مجلدا في 1906. وفي 1971 بدأ إصدار طبعة منقحة من أعماله. (المترجم).

7)المايا Maya: مفهوم الوهم ولا واقعية العالم، أو التجسيد المشخص لهذا المفهوم. (المترجم).

الجزء الثاني

الفلسفات البوذية

15 البوذية والمعاناة: التعاليم الأساسية

ليس من الممكن لمن يعيش في هذا العالم أن يظل بعيدا عن المعاناة الإنسانية. فلابد لكل حياة أن تعاني من الظلم، أو المرض أو البؤس أو القلق أو الموت، أو أي شكل آخر من أشكال النقص والشر. فالوجود الإنساني بعيد عن الكمال، وحتى أسعد الناس، وأوفرهم حظا، يتعين عليه التسليم بقدر من البؤس أو التعاسة. وفي حقيقة الأمر فإن معظم الناس يدركون أن الحياة ليست كاملة، وهم إما أن يهزوا أكتافهم ويقولوا: «تلك هي حال الحياة»، أو ينطلقوا في محاولة لتقليل ضروب القصور، التي تشوب الحياة. وفي العادة عندما يتم تبني الموقف الأخير، فإن الجهد يوجه نحو التقليل من الفقر عن طريق زيادة الثروة المتاحة، ونحو تخفيف، المرض أو تقليل حالات الوفاة المبكرة من خلال توسيع نطاق الصحة العامة والدعوة لتناول الدواء. واتخاذ إجراءات أخرى لتحسين الحياة بصفة عامة.

ولكن نادرا مايكون هناك شخص يوجه الانتباه، بعناية، وبصورة منتظمة، إلى «الأسباب» الأساسية للمعاناة وسبل القضاء على هذه الأسباب. وقد كان

جوتاما سد هارتا، بوذا[1]، شخصا من هذه النوعية، والفلسفة الدينية التي نبعت من تعاليمه تمثل تحليلا نسقيا لطبيعة المعاناة وأسبابها، وتقدم العديد من الوسائل لقهر المعاناة أو التغلب عليها.

والبوذية، باعتبارها «طريقا للحكمة» يتم تعليمها وممارستها من أجل تحسين نوعية الحياة من خلال إزالة منابع المعاناة. هي في تفاصيلها، ظاهرة معقدة، تتضمن تغيرات تاريخية عظيمة ومتعددة. غير أنها في جوهرها، وعلى نحو ماقال بوذا، هي تعاليم بسيطة، نسبيا، يسهل استيعابها. ولكن على المرء أن يسارع إلى القول إن فهم الخطوط العامة لطريق الحكمة هو أمر مختلف تماما عن اتباع هذا الطريق، فاتباع الطريق أمر صعب، بل إنه من الصعوبة البالغة، بحيث إنه لم يتم تملك ناصيته من خلال الانضباط، والسيطرة على النفس من جانب غالبية البشر، ويتعين بناء على ذلك أن نضع في اعتبارنا، أن هناك فارقا هائلا بين «اتباع» الطريق و«الحديث» عنه. فلكي تتبع الطريق ليس هناك بديل عن الممارسة. وفي حقيقة الأمر فإنه دون ممارسة الطريقة ليس من المحتمل أن يصل المرء إلى فهم عقلي كاف لطبيعة الطريقة. ومع ذلك، فإن من الممكن تحقيق قدر يعتد به من المعرفة عن البوذية من خلال دراسة السمات الأساسية، التي تكون طريقة الحياة تلك، ومن خلال تحليلها.

١ ـ بوذا:

تفيد الروايات التي قبلها الناس، على نطاق واسع، فيما يتعلق بحياة بوذا التاريخي، جوتاما، أنه تلقى دفعة فورية باتجاه التأمل والتركيز على مشكلة المعاناة من خلال لقاءات درامية مع المرض والشيخوخة والموت والزهد. وكان أبوه، وهو حاكم إمارة مزدهرة، قد قيل له إنه إذا ما عرف ابنه شرور العالم، فسوف يتخلى عن المملكة، ويصبح زاهدا ومعلما عظيما للبشر. وقد عقد الأب، الذي لم يكن يرغب في فقدان ابنه على هذا النحو، العزم على القيام بكل شيء لإبعاده عن العالم القاسي. وبناء على هذا فقد قام الملك بإمداده بكل الثروة والمباهج، التي يمكن للمرء أن يرغب في الحصول عليها من الحياة ـ القصور، الخادمات الشابات الجميلات، القائمات بالترفيه عنه، زوجة جميلة، وذلك لحمايته من التعرض لمعاناة العالم. وصمم

الأب على أن جوتاما ينبغي أن يظل جاهلا بالأحزان التي تحيق بالبشر.

ولكن ذات يوم، وعندما كان الشاب جوتاما يتريض بعربته التي تجرها الجياد، رأى السيد الشاب رجلا عجوزا «في انحناء سقف مائل، وقد استبد به العجز، وانحنى على عصا، متعثرا في مشيته، وقد حاقت به الأوجاع، وأوغل مبتعدا عن ريعان عمره».

وعندما رآه جوتاما، سأل سائق عربته عن السر في أن ذلك الرجل ليس كالرجال الآخرين، فأبلغه السائق بأن الرجل عجوز، لكن جوتاما لم يتفهم هذه الكلمة، حيث لم يسبق أن كانت له خبرة بالشيخوخة، فأوضح له سائق العربة أن هذا الرجل قد اقترب من النهاية، وأنه سرعان ما يموت، وتساءل السيد الشاب، عندما بدأ الفهم يزعج روحه ويضايقه:

ـ «ولكن، أيها السائق الطيب، هل أنا معرض للشيخوخة أيضا، وما كنت قد اقتربت منها في الماضي قط؟».

أثارت الإجابة فزع جوتاما، وشرع منذ ذلك الوقت في التفكير في معاناة الشيخوخة: ـ «أنتم، يا مولاي، ونحن أيضا، جميعنا من نوع قُدّر عليه أن يشيخ، ولا منجاة لنا من الشيخوخة».

وبعد عدة أيام من هذه الحادثة، كان جوتاما في طريقه مرة أخرى إلى الحديقة، عندما صادف «رجلا مريضا، يعاني، وقد استبد به المرض، وأغرقه بوله، فحمله البعض، وألبسه آخرون ملابسه».

ولدى رؤية هذا المشهد، سأل جوتاما سائق عربته عما فعله هذا الرجل بحيث اختلف عن الآخرين، فأوضح السائق أن الرجل مريض، وأن هذا يعني أنه لا يبعد كثيرا عن النهاية، وأنه قد لا يشفى. ومرة أخرى تساءل جوتاما:

ـ «ولكن، أيها السائق الطيب، هل أنا معرّض للسقوط مريضا، ألم أخرج من نطاق قبضة المرض؟».

وكانت الإجابة، التي أعادته إلى قصره، وقد عكف على التأمل، هي:

ـ «أنتم يامولاي، ونحن أيضا، جميعنا عرضة للسقوط مرضى، فنحن لم نخرج من نطاق قبضة المرض».

وبعد عدة أيام، وبينما كان جوتاما ينطلق مرة أخرى بعربته إلى الحديقة شاهد «حشدا عظيما من الناس، يرتدون ثيابا مختلفة الألوان، وهم يعدّون

محرقة جنائزية». ولدى مشاهدته هذا المنظر سأل سائق عربته:

ـ «لماذا أقبل كل هؤلاء الناس الآن معا في ثياب مختلفة الألوان، وعكفوا على إعداد تلك الكومة؟».

وعندما قيل له إن هذا يرجع إلى أن أحدهم قد مات، طلب جوتاما رؤية الجثة، ليكتشف حقيقة هذا الشيء الذي يقال له الموت. وحينما تم إبلاغه بأمر الموت، سأل، كما في السابق:

ـ «ولكن هل أنا بدوري عرضة للموت، ألم أخرج من نطاق قبضته؟ ألن يواصل أي من الراجا (الملك) والراني (الملكة) أو أي من أقاربي الآخرين رؤيتي بعد ذلك، وهل تقدر لي رؤيتهم مرة أخرى؟».

ومرة أخرى كانت الإجابة:

ـ «أنتم يامولاي، ونحن أيضا، جميعنا عرضة للموت، فنحن لم نخرج من نطاق قبضته».

وبعد عدة أيام من رؤية الميت، كان جوتاما يمضي مجددا بعربته إلى الحديقة، ورأى في الطريق رجلا حليق الرأس متنسكا، يرتدي ثوبا أصفر، ويبدو قانعا وفي سلام مع نفسه. وعندما علم جوتاما من سائق عربته أن هذا الناسك هو شخص يقال إنه «مضى قدما» استبد به الفضول لمعرفة ما يعنيه هذا التعبير. وعندما اقترب من الناسك سأله:

ـ «ما الذي فعلته، أيها المعلم، بحيث إن رأسك غدا مختلفا عن رؤوس الآخرين، وملابسك مغايرة لملابسهم؟».

ـ «إنني، يا مولاي، شخص مضى قدما».

ـ «ما الذي يعنيه هذا أيها المعلم؟!».

ـ «إنه يعني، يامولاي، كون المرء ضليعا في الحياة الدينية، ضليعا في الحياة المسالمة، ضليعا في الأعمال الطيبة، ضليعا في السلوك الجدير بالتقدير، ضليعا في اللا أذى، ضليعا في الشفقة على كل الكائنات».

ولدى سماعه هذه العبارة، أمر جوتاما سائق عربته بالعودة إلى قصره، قائلا:

ـ «أما أنا فسأبقى هنا أقص شعري، وأرتدي الثوب الأصفر، ولأمضي قدما من الدار إلى حال التشرد».

وبعد أن تأثر، بحق، على هذا النحو بـ «حقيقة» المعاناة، تأمل جوتاما

في تلك «الحقيقة» مركزا على اكتشاف سبيل إلى وقف كل معاناة. وبعد سنوات من بذل الجهد والانضباط، بما في ذلك أقسى أشكال التقشف، خلص جوتاما إلى أنه لا الطرف الأقصى للانغماس في الملذات، ولا الطرف الأقصى في التقشف البالغ، يمكن أن يفضي إلى القضاء على المعاناة. وعندئذ تبنى جوتاما طريقا وسطا بين هذين الاتجاهين المتطرفين، واستعان بضبط النفس والتطهر، وركز كل طاقاته على اكتشاف أسباب المعاناة. وفي غمار قيامه بالتركيز انكشفت له أسباب المعاناة، وأصبح جوتاما سدهارتا هو بوذا المستنير، وأصبحت الاستنارة فيما يتعلق بأسباب المعاناة ووقفها ملك يمينه.

2 ـ الحقائق الأربع النبيلة:

يشكل مضمون هذه الاستنارة الرسالة الأساسية للبوذية. وتتمثل هذه الرسالة، في أبسط صورة، في الحقائق الأربع النبيلة، والطريق النبيل ذي الشعاب الثماني. وهذه الحقائق هي:

1 ـ هناك معاناة.

2 ـ للمعاناة أسبابها.

3 ـ المعاناة يمكن القضاء عليها من خلال التخلص من أسبابها.

4 ـ السبيل إلى القضاء على أسباب المعاناة هو اتباع الطريق الوسط، الذي يشكله الطريق ذو الشعاب الثماني.

وتشكل هذه التعاليم أولى عظات بوذا، بعد استنارته، والتي ألقاها في حديقة الغزلان في بنارس Benares. وقد كانت تعاليم الطريق الأوسط:

«هي التي تفضي إلى البصيرة، وهي التي تفضي إلى الحكمة، وهي التي توصل إلى الهدوء، وإلى المعرفة، وإلى الاستنارة الكاملة، وإلى النيبانا (النرفانا)»[(2)].

وفيما يتعلق بالحقيقة النبيلة الأولى، فقد علمها جوتاما على النحو الآتي:

«تلك، أيها الرهبان، هي الحقيقة النبيلة للمعاناة، فالميلاد معاناة والملل معاناة، والمرض معاناة، والموت معاناة، ووجود الأشياء التي نكرهها معاناة، والانفصال عن الأشياء التي نحبها معاناة، وعدم الحصول على مانرغب

فيه معاناة. وباختصار، فإن المجموعات الخمس التي تنبع من التملك مؤلمة».

ويقول جوتاما مفسرا الحقيقة النبيلة الثانية: أن المعاناة:

«تضرب جذورها في تلك الرغبة الملحة Craving (أو الشهوة) التي تسبب تجدد الصيرورة أو الميلاد من جديد، وتصحبها اللذة الحسية، وتسعى إلى الإشباع في التو واللحظة (هنا، والآن) أي التوق إلى الملذات: التوق إلى الصيرورة، التوق إلى اللاصيرورة».

وفي تناوله للحقيقة النبيلة الثالثة، أوضحها على النحو التالي:

«هذه، أيها الرهبان، هي الحقيقة النبيلة الثالثة المتعلقة بتوقف المعاناة، إنها، حقا، التجرد من الانفعال، التوقف دونما أثر لهذا التوق ذاته، تنحية هذه الرغبة الملحة، والتخلي عنها، والتحرر منها، وعدم التعلق بها».

فإذا وصلنا إلى الحقيقة النبيلة الرابعة التي تتعلق بالطريق المفضي إلى وقف المعاناة نجده يقول:

«إنها الطريق ذو الشعاب الثماني، أعني أنها سلامة الرأي، وسلامة النية، وسلامة القول، وسلامة الفعل، وسلامة العيش، وسلامة الجهد، وسلامة ما نُعنى به، وسلامة التركيز..».

وبعد أن علَّم الحقائق الأساسية، على هذا النحو، فيما يتعلق بالمعاناة، اختتم بوذا عظته الأولى بقوله:

«لقد فهمت هذه الحقيقة النبيلة حول المعاناة. وهكذا، أيها الرهبان، حصلت في الأشياء التي لم يسمع بها أحد من قبل على البصيرة والمعرفة والفهم والحكمة والحدس».

وتشمل الحقيقة الأولى المتعلقة بوجود المعاناة سبعة مجالات للمعاناة مألوفة للجميع. ولكن هذه المجالات السبعة لا ينبغي أن تؤخذ على أنها تعريف للمعاناة، ذلك أنها ليست إلا أمثلة للمعاناة، أمثلة واضحة لكن مَنْ قُدّر له العيش في هذا العالم. والمعاناة تمضي أبعد غورا من هذه الأمثلة، وينبغي الإقرار بأن ملذات شخص ما كثيرا ما تكون آلام شخص آخر، وآلام الآخرين تزعزع شعور المرء بالقناعة والرضا. وهكذا، فعلى الرغم من أنه يبدو أن الثري الذي يجد كل خيرات المجتمع تحت تصرفه، ينبغي أن يكون سعيدا، فإن الأمر قد لا يكون كذلك. وبالنسبة للموجود البشري الحساس حقا، فإن فقر الآخرين قد يكون توابل مُرّة تفسد متعة الثروة. والوعي بأن

ملذات المرء قد تكون على حساب شخص آخر لا يجلب المعاناة إلى الآخر فحسب، وإنما يجلب المعاناة إلى المرء نفسه.

ولكن حتى إذا لم تكن ملذات المرء مرتبطة بمعاناة أي شخص آخر، فإنها تظل مشحونة بالمعاناة، فالملذات التي يستمتع بها المرء تجلب معها تعلقا بالأشياء والأنشطة. التي يتم الاستمتاع بها، والقلق الناجم عن احتمال الانقطاع عن هذه الأشياء والأنشطة هو سرطان خفي كامن في الملذات، وبالتالي مصدر للمعاناة.

وتدور سمة أخرى من سمات المعاناة الكامنة في أعماق اللذات المختلفة للحياة، حول الحقيقة القائلة إنها ليست مستمرة بذاتها فحسب، وإنما هي كذلك تتعجل نفسها، ونشأة اللذة من نشاط ما أو موضوع معين لا يقلل من الدافع إلى تلك اللذة، وإنما هو بالأحرى يعمل على تقوية ذلك الدافع. وكلما زادت الملذات التي يحققها المرء زادت الملذات التي يسعى إليها. وتمضي هذه الدورة بلا انتهاء محتوية المرء في غمار إيقاعها، على نحو يبدو أنه لا فكاك منه. وإذا سلمنا بأن تحقيق اللذة لا يجلب السعادة الكاملة أو الرضا التام، وإنما هو بالأحرى يخلق المرء وقد عظم سخطه، وازدادت تعاسته، فإنه يبدو أن التشبث بملذات الحياة يزيد من المعاناة في نهاية المطاف.

وترتبط هذه النقطة الأخيرة بافتراض أساسي للبوذية، قوامه أن الدافع إلى اللذة هو أكثر ضحالة وافتقارا للأهمية من أن يكفل تحقق الشخص أو يجلب له السعادة الحقة. وقد ورد في «الدهمابادا»[3] القول بأن «الطريق المفضي إلى الكسب الدنيوي مختلف أتم الاختلاف عن الطريق الموصل إلى النيبابنا Nibbana». وإذا كان الأمر كذلك، فإن الملذات التي يجدها المرء في العالم هي، بحكم كونها سطحية، في حقيقة الأمر، عناصر تؤدي إلى التعاسة. وإقرارا بهذا فإن الملاحظة الواردة في «الدهمابادا» والتي أشرنا إليها الآن تواً تتلوها هذه النصيحة:

«وإذا فهم هذا، فلا تدعوا البهخو[4] تلميذ الواحد المستيقظ، يبتهج بالتكريم الدنيوي، وإنما عليه بدلا من ذلك أن يسير نحو الانقطاع عنه..».

وهكذا، فإن تلك الأمثلة السبعة، التي ضربها بوذا في عظته الأولى، لا تنتمي وحدها إلى المعاناة، وإنما حتى تلك الأمثلة التي قد تضرب للجانب

«الطيب» من الوجود ليست في أعماقها إلا معاناة مقنعة. ذلك أن المرض الأساسي المسؤول عن المعاناة يسير على نحو أعمق من الأمثلة المضروبة، إنه إدراك لعناصر النفس أو مكوناتها.

والحقيقة النبيلة الثانية هي الحقيقة القائلة بأن المعاناة يمتد أصلها إلى الرغبة الملحة أو الشهوة، وبمعنى من المعاني فإن المعاناة يسببها توق المرء إلى ما لا يستطيع حيازته، أو الرغبة الملحة في تجنب ما لا سبيل لتجنبه. وهكذا فإن الرغبة الشديدة في المال، عندما يكون المرء فقيرا،، تفضي إلى المعاناة، والرغبة الشديدة في الصحة، حينما يكون المرء مريضا، تقود إلى المعاناة، والتوق إلى الخلود، في مواجهة حتمية الموت، يؤدي إلى المعاناة، والتوق إلى الفناء، الذي تواجهه استمرارية المادة التي صيغت منها الحياة، يؤدي إلى المعاناة... إلخ. ولكن هناك معنى أكثر عمقا للتوق. وهذا المعنى هو التوق بمعنى «الإكراه الأعمى على أن يكون المرء ذاتا أوأن تكون له ذات».

وإذاتم تحليل الأشكال الواضحة للمعاناة، فسوف نجد أنها تشمل عاملين أساسيين. فهناك أولا ما يمكن تسميته بوجود عوامل موضوعية معينة في العالم. هناك الحقيقة القائلة بأن «زيدا» ليس لديه مال، أو أن طفل «عمرو» قد مات لتوه، أو أن ساق «فريد» قد بترت. ولكن هذه الحقائق الموضوعية القائمة في العالم لا تتضمن المعاناة من تلقاء ذاتها، ففي نهاية المطاف: من ذا الذي يعاني عندما ينشطر حجر كبير شطرين؟ من ذا الذي يعاني عندما تتكسر سنديانة صغيرة تحت وطأة الريح العاصفة؟ لن يفكر أحد، على الأرجح أن ينسب المعاناة إلى الحجر أو إلى السنديانة «الأم». ولكن الجميع سيبادرون إلى نسبة المعاناة إلى «زيد» أو «عمر،» أو «فريد». والفارق بين هذه الحالات واضح، فالأشجار والأحجار ليست لها نفوس، ومن ثم فليس هناك من يعاني، ولكن لكل من «زيد»، و«عمرو»، و«فريد» نفساً، وهذه النفس تعي التغيرات التي تطرأ على حالتها.

ويشير هذا إلي العامل الثاني المتضمن في المعاناة، وهو وجود نفس. فلا وجود للمعاناة، إلا إذا ارتبطت العوامل الموضوعية في العالم بنفس ما، وعندما ترتبط هذه العوامل الموضوعية بنفس ما، فإن هذه النفس قد تشتاق إلى تلك العوامل أو تتوق إلى تجنبها، وعندما لا يتم الحصول على ما

تشتاق إليه تنشأ المعاناة.

ولكن ما هذه النفس التي تشكل العنصر الأساسي الثاني الذي تشتمل عليه المعاناة؟ وهل مما له معنى أن ننسب نفسا إلى شخص ما؟ ما هذه الـ «أنا» التي يشار إليها عندما يصيح شخص: «أنا فقدت طفلي»؟ إن حقيقة أصل المعاناة هي أن «توق النفس هو الذي تنشأ عنه المعاناة». ويمكن القول، على نحو عشوائي، أن الشخص يتوق إلى نفس تتعلق، على الرغم من كونها منفصلة، بالعناصر التي تكون الشخص. ويفضي هذا التوق إلى إيجاد النفس وإبرازها. وهذه النفس، بحكم تعلقها بالعوامل التي تشكل الشخص، تعاني عندما تتعرض هذه الهوية للتهديد من خلال التغيرات في العوامل التي تتعلق بها هذه النفس، سواء أكانت عوامل ذلك الشخص، أو أشخاص آخرين، أو موضوعات وأنشطة أخرى في العالم.

ووفقا للبوذية فإن تحليل شخص ما يكشف عن وجود:

1 ـ الأنشطة التي تشكل ما نسميه بالذات البدنية أو العضوية.

2 ـ أنشطة الإحساس.

3 ـ أنشطة الإدراك.

4 ـ الدوافع إلى الحركة.

5 ـ أنشطة الوعي.

ولكن، لا وجود لشيء آخر، بالإضافة إلى هذه المجموعات الخمس من الأنشطة والنفس باعتبارها ذلك الذي تنتمي إليه مجموعات الأنشطة الخمس تلك، هي وهّم، وهم خلقه التوق الجاهل، والتوق إلى هذه النفس الوهمية هو الذي يشكل أساس كل معاناة.

وتتبني الحقيقة النبيلة الثالثة، حقيقة أن المعاناة يمكن القضاء عليها، على تحليل أسباب المعاناة، فإذا كان التوق الأناني هو سبب المعاناة، فإن توقف المعاناة يكمن في انقطاع ذلك التوق. وذلك هو، على وجه الدقة، ما أوصى به بوذا، والواقع أن الهدف الحقيقي للرجل البوذي هو النرفانا وهو يحمل معنى «الإخماد أو الانطفاء» ـ وما يتم إطفاؤه كالمصباح ـ أو إخماده هو الرغبة الملحة أو التوق الأناني. وعندما يتم إطفاء هذا التوق الأناني تجتث المعاناة من جذرها. وهكذا فإن حقيقة توقف المعاناة هي الحقيقة القائلة إن انقطاع التوق من شأنه أن يجلب معه توقف المعاناة.

غير أن الطريق يمتد طويلا مابين تعرُّف مايجلب توقف المعاناة وبين الإنجاز الفعلي لذلك التوقف. ولم يتوقف بوذا، لحكم كونه ذلك الطبيب البارع، عند تحليل المرض وتشخيصه، ولا عند تعرف ماهو مطلوب لتحقيق الشفاء، وإنما وصف طريقة للعلاج، من شأنها القضاء على المرض، وتتألف الوصفة العلاجية من الحقيقة النبيلة الرابعة، التي تعلم الناس «طريق البوذية الأوسط» الشهير.

3 ـ الطريق النبيل ذو الشعاب الثماني:

يقوم هذا الطريق الأوسط، الذي يلخص طريقة الحياة التي تميز البوذية كفلسفة عملية، على المبادىء الثمانية، التي تشكل الحقيقة النبيلة الرابعة. وهذه المبادىء هي:

1 ـ سلامة الرأي (ساماديثي Samma Dithi)
2 ـ سلامة النية (ساما سنكابا Samma Sankappa) الحكمة
3 ـ سلامة القول (سامافكا Samma Vaca)
4 ـ سلامة الفعل (ساما كامنتا Samma Kammanta) السلوك
5 ـ سلامة العيش (ساما أجيفا Samma Ajiva)
6 ـ سلامة الجهد (ساما فاياما Samma Vayama) الانضباط الذهني
7 ـ سلامة الوعي أو الانتباه العقلي (ساما ساتي Samma Sati)
8 ـ سلامة التركيز (ساما سماذي Samma Samudhi)

وينبغي لألوان السلوك المختلفة في الحياة، التي تعمل بهذه المبادىء الثمانية وتعبر عنها، أن تمضي بشكل متزامن على نحو أو آخر، حيث إن الهدف هو تحقيق حياة مستقيمة من أسمى طراز. والعلاقات بين التصرفات الحياتية والمبادىء التي تشكل أساس هذه التصرفات يمكن إدراكها من خلال تأمل الحقائق الثلاث الخاصة بالسلوك الأخلاقي والانضباط الذهني والحكمة، التي تشكل أساس المبادىء والتصرفات كافة. وتشمل حقيقة السلوك الأخلاقي: سلامةالقول، وسلامة الفعل، وسلامةالعيش. وتشمل حقيقة الانضباط الذهني سلامة الجهد، وسلامة الانتباه العقلي، وسلامة التركيز. وتشمل حقيقة الحكمة: سلامة الرأي، وسلامة النية. والهدف من السلوك الأخلاقي هو كبح جماح التدفق المستمر لضروب الرغبة الملحة أو

التوق، والحكمة توصف لحياةتخلو من المعاناة.

وإذ فهمنا أنفسنا والكون الذي نحيا فيه، فإن الفعل سيقوم على أساس حب شامل وحنان عام. وبناء على هذا فإن السلوك الأخلاقي يقوم على أساس الحب والحنان، وينبع من الحكمة أو من عقل مستتير. ولكن لتحقيق الحكمة ولمراعاة الحب والحنان فإن انضباط النفس يعد أمرا مطلوبا. وهكذا فإن السلوك الأخلاقي والانضباط والحكمة هي الحقائق الثلاث للحياة الخيرة.

وتشمل الحكمة كلا من الفهم الصحيح للأشياء على ماهي عليه، والعزم على السلوك طبقا لهذا الفهم. وتعتمد سلامة الرأي على رؤية الأشياء علي ماهي عليه، ويشمل هذا، على مستوى أدنى، الفهم العقلي للأشياء. ولكن المعرفة العقلية تتم داخل نسق، أو شبكة من المفاهيم والمبادىء التي تعكس بالضرورة منظورا ضيقا يكمن خلفها كفرض أساسي. وبناء على هذا تعتبر المعرفة العقلية مشروطة بتصورات ومبادىء النسق، وترتبط حقيقتها بحقيقة النسق الذي تقع بداخله. وينبني علي هذا أن المعرفة العقلية تعتبر نوعا أدنى من الفهم بالمقارنة بالفهم الناتج عن رؤية الأشياء على نحو ماهي عليه في طريق النفاذ المباشر. وهذه الرؤية المباشرة هي الإنارة الكاملة للأشياء علي نحو ماهي عليه في ذاتها، ولا تقيدها المفاهيم ولا التصنيفات. وهذا النفاذ المباشر في الأشياء هو ما يُدعى، عن حق، بالحكمة، فهو يكشف عن الطبيعة النسبية والمشروطة لكل الأشياء، ويوضح أن المعاناة ناتجة عن الجشع الأناني.

تكشف الحكمة عن طبيعة الأشياء وأسباب المعاناة، ولكنها لا تتوقف عند هذا الحد، وإنما هي تعبر كذلك عن نفسها في التصميم علي قهر المعاناة، من خلال تنحية كل ضروب الرغبة الأنانية، ويتضمن هذا التصميم غرس حب شامل في عمقه ومداه، يكشف عن نفسه في الشفقة واللا أذى، حيث يتم التخلي كلية عن الرغبات الأنانية وسوء النية والكراهية والعنف، عندما نبلغ الحكمة.

وليس من الممكن بلوغ الحكمة دون انضباط، ومن ثم يمارس المرء الجهد الحق، والانتباه العقلي الحق، والتركيز الحق. وتشمل ممارسة الجهد الحق

ا ـ الحيلولة دون نشوء الشر وحالات القصور الذهني

2 ـ التخلص من مثل هذا الشر وتلك الحالات الموجودة بالفعل

3 ـ إحلال الخير، وحالات الصحة الذهنية

4 ـ تطوير الخير وحالات الصحة الذهنية الموجودة بالفعل والارتقاء بها نحو الكمال.

ويتمثل الانتباه العقلي الحق في كون المرء واعيا بنشاطاته ومنتبها لها. وذلك يشمل نشاطات 1 ـ الجسم 2 ـ الحس والشعور 3 ـ الإدراك 4 ـ التفكير والوعي.

وكون المرء واعيا بنشاطاته ومنتبها لها يعني فهم طبيعة هذه الأنشطة كيف تنشأو وكيف تختفي، وكيف يتم تطويرها والسيطرة عليها والتخلص منها وربطها معا، وماهي عليه في ذاتها.

أما سلامة التركيز فهي في جوهرها مسألة تتعلق بإعادة خلق ذات المرء بوصفه شخصا مستنيرا، فالجهل والاستنارة والمعاناة والسعادة تضرب جذرها في نشاطات المرء العقلية. وقد ورد في «الدهمابادا» أن:

«العقل يسبق كل حالات القصور، وهو عمادها، فهي جميعها مفعمة بالعقل، وإذا ما تحدث شخص ما أو تصرف بعقل دنس، فإن الشقاء سيلاحقه، كما تلاحق عجلات العربة قدم الثور. والعقل يسبق حالات الكمال، وهو عمادها، فهي جميعها مفعمة بالعقل. وإذا ما تحدث شخص أو تصرف بعقل نقي، فإن السعادة ستتبعه، كظله الذي لا يفارقه».

وإذا كان الأمر كذلك، فإن من الممكن التركيز على تطهير أنشطة المرء العقلية كوسيلة لتحقيق السعادة.

وعادة مايتم التمييز بين أربع مراحل من التركيز. وفي المرحلة الأولي يركز المرء على التخلص من الشهوة، وسوء النية، والكسل والهم، والقلق، والشك، وهذه الأنشطة الذهنية القاصرة وغير الصحية، تحل محلها مشاعر البهجة والسعادة. وفي المرحلة الثانية يركز المرء علي النفاذ ببصيرته عبر الأنشطة الذهنية والوصول إلى ما وراءها، على الرغم من احتفاظه بالوعي بالبهجة والسعادة. وفي المرحلة الثالثة يمضي المرء إلي ماوراء النشاط الذهني المسؤول عن البهجة، ويحقق اتزانا تتخلله السعادة. وفي المرحلة الرابعة والأخيرة من مراحل التركيز هناك اتزان كامل ووعي كلي يتجاوز السعادة والتعاسة في آن معا.

والسلوك الأخلاقي هو، في آن واحد، انعكاس للحكمة والانضباط وشرط لهما، فالشخص الحكيم هو وحده الذي يمكن أن يكون خيراً، والشخص الخيّر هو وحده الذي يمكن أن يكون حكيما، وكل من الحكمة والخير يقتضي الانضباط، وبناء على هذا فإن المرء يبدأ وينتهي بالأمور الثلاثة بصورة متزامنة، والسلوك على نحو أخلاقي يعني سلامة القول، وسلامة الفعل، ووسائل كسب العيش.

وسلامة القول تعني، بصفة عامة، تجنب كل قول يفضي إلى التعاسة، واستخدام العبارات التي تجلب السعادة. ويشمل تطبيقه السلبي: 1 ـ لا كذب 2 ـ لا نميمة ولا اغتياب ولا حديث قد يجلب الكراهية أو الغيرة أو العداء أو الفرقة بين الآخرين 3 ـ لا حديث يتسم بالشدة أو الوقاحة، ولا حديث يشوبه الخبث، ولا أسلوب ينقصه الأدب أو الاحتشام 4 ـ لا ثرثرة نابعة من الكسل أو الخبث أو الحمق. ويعلمنا تطبيقه الإيجابي أن المرء ينبغي أن يقول الحق، وأن يتحدث على نحو رقيق وودود، وأن يستخدم اللغة على نحو له معناه وفائدته، وهذا يشمل معرفة الوقت المناسب، والمكان الملائم لقول بعينه. وذلك يفترض ضمنا أنه يتعين على المرء في بعض الأحيان أن يلزم «الصمت النبيل».

وسلامة السلوك تعني تجنب القتل أو الإيذاء، والتعفف عن السرقة والغش، والنشاط الجنسي غير الأخلاقي. وهو على الصعيد الإيجابي يعني أن سلوكيات المرء ينبغي أن تهدف إلى دعم السلام والسعادة للآخرين، واحترام خير الكائنات الحية جميعا.

أما سلامة العيش فهي تمد نطاق مبدأ السلوك الحق إلى المهنة التي يختارها المرء، على امتداد حياته، وبناء على هذا فإنها تستبعد المهن التي من شأنها أن تؤذي الآخرين، مثل الاتجار في الأسلحة النارية، والخمور، والمخدرات، والسموم، والقتل، والدعارة، إلخ. وسبل كسب العيش التي تنشر السلام والخير هي وحدها التي تتفق مع هذا المبدأ.

وهكذا يتضح كيف تقوم قاعدة السلوك الأخلاقي على الشفقة على الآخرين وحبهم، ولكن فضلا عن ذلك فإن هذه الشفقة وهذا الحب هما النتيجة الطبيعية لإدراك نسبية الأشياء وشروطها. وإذا لم تكن هناك أشياء ذات وجود مستقل (سفبهاف Svabhava) فإن ذلك يعني أن الأشياء

كلها يعتمد أحدها على الآخر. ولكن هذا لا يترك موطىء قدم للأنانية، وبالتالي فإن الجهل والأنانية ينبغي أن تحل محلهما الحكمة والشفقة.

الهوامش

(1) بوذا Buddha: الكلمة تعني حرفيا «المستنير» أو «المتنّور» أو «المستيقظ»
وهي لقب واحد من ألقاب عديدة تطلق على سد هارتا جوتاما، مؤسس البوذية (563 ـ 483 ق.م.) وأبرز ألقابه إلى جوار بوذا، لقب شاكياموني، أي حكيم قبيلة شاكيا التي ينحدر منها سد هارتا، وكذلك لقب تاثاجاتا، وهو لقب غامض، ولكنه ربما كان يعني الذي مضى على هذا النحو «أي ذلك الذي يمكن أن يشار إلى حياته العملية دونما سبيل إلى وضعها. وهناك كذلك لقب جينا أي المنتصر، وغيره من الألقاب». (المترجم).
(2) النرفانا Nirvana: كلمة سنسكريتية، يعود استخدامها في اللغة الإنجليزية إلى العام 1836 والنبيانا Nibbana هي مقابلها في لغة بالي، وهي تتألف أصلا من المقطعين: نر Nir يطفىء أو يخمد، وفا Va بمعنى ينفح، الأمر الذي يجعل الكلمة تعني في مجملها «الانطفاء» أو «الإخماد»، أي الهدف البوذي المتمثل في الوجود الخالي من المعاناة، حيث تسعى البوذية إلى الوصول إلى حالة سامية من التحرر عن طريق إخماد رغبات الفرد ووعيه. (المترجم).
(3) الدهمابادا Dhamapada: الدهما كلمة سنسكريتية، تعد من المصطلحات الرئيسية ذات المعاني المتعددة فهي في الهندوسية «القانون الأخلاقي». وفي البوذية «الحقيقة الكاملة». وفي الجينية «الفضيلةالأخلاقية» والجوهر الأزلي الذي يحرك العالم في آن واحد. أما «الدهمابادا» فهو كتاب يضم مجموعة من الحكم، التي تصور الحقيقة الكاملة أو النسق الأخلاقي، من المنظور البوذي، ويقال له «الدامابادا» في لغة بالي، وهو الجزء المهم في الكتاب المعتمد في ديانة البوذية في العديد من أرجاء آسيا والمعروف باسم «تري بتاكا» أو «الأوعية الثلاثة». واسم «الدهمابادا» مؤلف من مقطعين، هما «الدهما» الذي أشرنا إليه حالا و«بادا» بمعنى الطريق، أو القوة، أو الأساس. ولعله مما يسهل على الدارسين البحث وجود أكثر من صياغة متاحة لهذا العمل بين أيدينا، منها ترجمة د. رؤوف شلبي لنصه في كتابه: الأديان القديمة في الشرق ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ 1983، وطبعة البنجوين
The Dhammapada - Trans: Juan Mascaro - Penguin Books, 1973 ونحسب أن الفروق الكبيرة بين النصين تبرر إصدار ترجمة عربية جديدة، شاملة مع إيضاحات وتفسيرات تقديمية. (المترجم).
(4) البهخو Bhikka: الراهب البوذي (المترجم).

١١ اعتبارات تاريخية

دار الفصل السابق حول التعاليم الأخلاقية ـ الدينية التي تشكل الجوهر الأساسي للبوذية كطريقة حياة، والتي تعكس التعاليم الأساسية لبوذا التاريخي. وهذه التعاليم، التي تستهدف تكريس الانضباط والشفقة، اللذين يميزان حياة الإنسان البوذي ومواقفه، لاتختلف اليوم بصورة أساسية عما كانت عليه قبل خمسة وعشرين قرنا خلت. ومن ناحية أخرى، فإن فلسفات البوذية، التي تعكس المحاولات لتنظيم طريقة الحياة البوذية، ولتقديم أساس عقلي لهذه التعاليم الأخلاقية ـ الدينية قد تعرضت لتغير وتطور هائلين.

والتمييز بين البوذية كطريقة حياة وبين الفلسفات البوذية هو تمييز بين أسلوب في العيش وبين المحاولات التي يتم القيام بها لتبرير ذلك الأسلوب. وهكذا فإنه على الرغم من أن البوذيين كان بمقدورهم على امتداد العصور الاتفاق على كيفية الحياة، فإنهم كان باستطاعتهم كذلك الاختلاف حول السؤال المتعلق بلماذا ينبغي أن يعيشوا بتلك الطريقة. وإذا كان المرء بوذيا، فإنه يترتب على ذلك قبول الطريقة البوذية باعتبارها أفضل طريقة للحياة. ولكن مسألة تبرير هذا القبول

تظل مطروحة. وتتسم البوذية بقدر من الصلابة الذهنية، وتميل على الصعيد التجريبي إلى استبعاد تبرير الطريق الأوسط، وذلك بالرجوع إلى الحقيقة القائلة بأن بوذا قد قال إنه الطريق الأسمى. والواقع أن بوذا نفسه قد استبعد الرجوع إلى الإيمان، باعتباره المبرر الوحيد للطريق الأوسط، حيث إنه قد شجع أنصاره على تمحيص المذهب بأنفسهم وإلى جوار الرجوع إلى الإيمان فإن بمقدور المرء الاستناد إلى نتائج سلوك الطريق ذي الشعاب الثماني. وإذا كانت نوعية الحياة تلك تتيح الخير والسعادة، فإنه لايمكن أن يُقال إنها طريقة حياة متدنية. ولكن إذا سلمنا جدلا بهذا النوع من التبرير، بل وإذا سلمنا بمعنى على جانب كبير من الأهمية بأن نتائج نوعية معينة من الحياة هي التبرير الوحيد لتلك النوعية، فإن من الممكن طرح السؤال المتعلق بلماذا تفضي نوعية الحياة تلك بالمرء إلى الخروج من حد المعاناة وتتيح السلام والرضا. وهذا السؤال هو الذي يُشكل منطلقاً لـ «فلسفات» البوذية. وفي الإجابات المختلفة عليه نجد فلسفات البوذية المختلفة.

ومن خلال تقديم اتجاه أساسي للظاهرة الثقافية للبوذية وإدراك العلاقات التاريخية بين ديانة البوذية وفلسفاتها، فإن هذا الفصل سيتم تكريسه لرسم معالم صورة تاريخية موجزة لتطوير البوذية.

١ـ الهند قبل البوذية:

سادت ثلاثة مواقف المناخ الفلسفي في الهند، الذي ظهرت فيه البوذية، في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. وكان هناك في المقام الأول الموقف القائل بأن تأدية الشعائر وتقديم القرابين هما الوسيلتان الرئيسيتان الفعالتان في تأمين ما هو مرغوب فيه. وقد ارتبط هذا الموقف بالاعتقاد ـ الذي ربما كان يرجع بالفعل إلى آلاف السنين في ذلك الوقت. بأن خلق العالم وإدارته يرجعان وتسيطر عليهما نتائج تقديم القرابين وتأدية الطقوس. وقد نظر الموقف الثاني، الذي انعكس في نصوص الأوبانيشاد إلى العالم القابل للملاحظة، والنفس القابلة للملاحظة، باعتبارهما مجرد «اسم وصورة»، وما هو مجرد اسم وصورة ليس إلا شيئاً مؤقتاً وعابراً، ولا يملك واقعاً ثابتاً. أما ما له واقع ثابت فهو النفس التي لا تتغير والواقعي الذي لا يتغير، وقد ارتبط هذا الموقف بالاعتقاد بالأتمان Atman باعتباره

الواقع الداخلي الثابت والبراهمان Brahman باعتباره الواقع الخارجي الثابت، وبهوية الأتمان والبراهمان. أما الموقف الثالث فكان موقفاً متشككاً، وربما ارتبط أساساً بإنكار المعتقدات الرئيسية التي تشكل أساس الموقفين الآخرين. وفي ضوء الحكم من خلال الانتقادات المختلفة للفلسفة التشككية، يبدو أن أتباعها كانوا من الماديين، الذين أنكروا السببية الفيزيائية، والأخلاقية، والمتعلقة بتقديم القرابين، والذين أنكروا إمكان المعرفة.

ومن الواضح أن الموقف الشكي لم يساعد في الكفاح من أجل قهر المعاناة، لأنه يعتمد في المقام الأول على إنكار الاحتمالات التي يشير إليها الموقفان الآخران. وكان الموقف المتعلق بالأضحيات والطقوس في ذلك الوقت بالغ التداخل مع السحر والفرق الدينية وفساد الكهنة، بحيث إنه فشل كذلك في تقديم أي أمل حقيقي في غمار الكفاح الدائب ضد المعاناة. وبينما لم يكن الموقف المنعكس في نصوص الأوبانيشاد في مثل وضوح عجز الموقفين الآخرين، فإن تجريده الفلسفي، والاعتقاد الكامن في أساسه بالطبيعة غير المتغيرة للواقعي جعلوه يبدو على نحو نسبي لا يمكن الاستعانة به كأساس لطريقة لقهر المعاناة أو التخفيف منها. ومن هنا فإنه عندما ظهر بوذا، وراح يعلم الناس أسباب المعاناة، والطريق إلى إنهائها، وجد قبولاً سريعاً لأفكاره.

2ـ بدايات البوذية:

وُلِدَ جوتاما سد هارتا في حوالي العام 563 قبل الميلاد، في كابيلا فاستو Kapilavastu، فيما يُعرف اليوم باسم نيبال Nepal. وقد وقاه أبوه مشاهد المعاناة البشعة التي تنتشر من حوله، وتزوج زيجة سعيدة من فتاة جميلة، وعاش الحياة المرفهة، المترعة بالملذات، التي يعيشها أمير مترف، إلى أن بلغ التاسعة والعشرين من العمر، ثم بعد أن تعرض لمشاهد الشيخوخة، والمرض، والموت، وبعد أن فكر في أنه سيكون من الخير اكتشاف بعض وسائل قهر المعاناة، غادر قصوره وعائلته ولزم حياة الزهد. وعلى امتداد ستة أعوام مارس أشد أشكال ضبط النفس وإنكارها تطرفاً، بلا طائل. وأخيراً، وبينما هو على حافة الموت، توصل إلى أن الحقيقة الخاصة بسبب المعاناة ووقفها لن يتم الوصول إليها بالتزام أقصى درجات الزهد. ومن هنا

فقد عقد العزم على سلوك الطريق الأوسط بين الانغماس في الملذات والتنسك، وسرعان ما حقق الاستنارة، التي كان ينشدها . وطوال الأربعين عاماً التالية من حياته ضرب بوذا في أرجاء الهند، معلما للحقائق الأربع النبيلة والطريق ذي الشعاب الثماني. وخلال سنوات التعليم هذه، اجتذب بوذا العديد من الأتباع. وعندما مات بوذا حوالي عام 483ق. م. كان سلك الرهبان البوذيين يضم عدداً كبيراً بالفعل.

ويعتبر تاريخ البوذية بعد وفاة بوذا موضوعا بالغ التعقيد، ويمكن النظر إلى تاريخها المبكر من خلال التغيرات في النظام قبل انقسامه إلى حركتين رئيستين، هما الحركة الأكثر محافظة، والتي يمكن تمييزها في أدب مدرسة الثرافادا Theravada والحركة الأكثر تحرراً المعروفة باسم المهايانا Mahayana . وانطلاقاً من هذا المفترق، أصبح التاريخ البوذي هو ما يحدث من تغييرات داخل كل من هاتين الحركتين.

3ـ1 المجالس البوذية:

لايوجد مضمون البوذية المبكرة، في تعاليم بوذا الفعلية عن المعاناة وإيقافها فحسب، وإنما كذلك في القواعد الخاصة بالمعيشة التي طورها نظام الرهبان. والواقع أن التضارب في الرأي قد حدث، فيما يبدو، داخل هذا النظام، حول تفسير قواعد الانضباط، في وقت سابق للخلافات في الرأي حول التعاليم الدينية ـ الفلسفية. وفضلا عن ذلك فإن هذه الخلافات في الرأي حول قواعد الانضباط اعتبرت أكثر خطورة من الخلافات الأخرى، فقد كان موضوع الانضباط من الأهمية بحيث إن الخلافات الأولى في البوذية وتكوين مدارس مختلفة كانت ناتجة في المقام الأول عن الجدال حول هذه الموضوعات. وليس هذا بالأمر المدهش، بالطبع، ففي نهاية المطاف كان بوذا معنياً بصفة رئيسية بالقضاء على المعاناة، وهو أمر مرتبط بالكيفية التي نحيا بها أكثر من ارتباطه بالتعاليم النظرية. وهكذا فإن المجالس البوذية الثلاثة الأولى قد عقدت بهدف مناقشة الخلافات في الرأي حول تفسير قواعد الانضباط وحسم هذه الخلافات.

وقد عقد أول مجلس للبوذيين بعد وقت قصير من وفاة بوذا في راجاجها Rajagaha. ووصل هذا المجلس، الذي شارك فيه خمسمائة من الرهبان،

إلى أنه ـ في معارضة الاقتراح الذي يقول: بما أن المعلم قد مات فإن بإمكان الرهبان أن يختاروا السلوك الذي يردونه ـ توصل هذا المجلس إلى قرار بأن يتم الاحتفاظ بالقواعد نفسها تماماً على نحو ما حددها بوذا، دونما حذف أو إضافة.

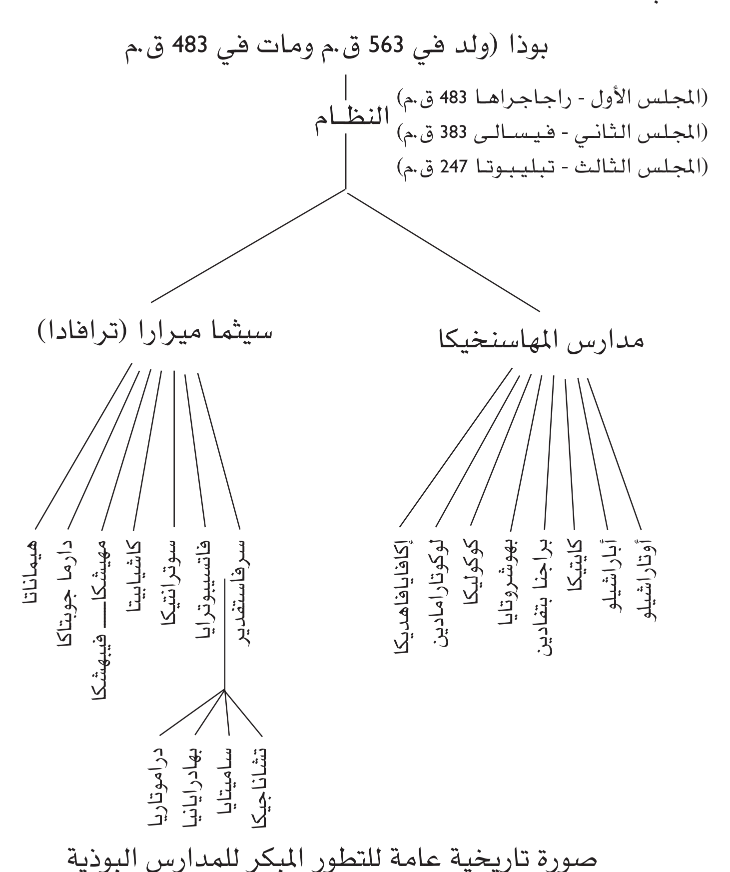
وقد عقد مجلس آخر، ربما بعد مرور قرن من المجلس الأول، وذلك في فيسالي Vesali. ومرة أخرى كانت مناسبة انعقاد المجلس ظهور خلاف حول الانضباط، ولكن يبدو أن عدد الرهبان الذين كانوا يريدون التخفيف من حدة القواعد كان هذه المرة كبيراً نسبياً. وقد حدث الانقسام الرئيسي الأول، أما في هذا المجلس أو في المجلس الذي أعقبه والذي عُقِدَ في بتاليبوتا Pataliputta، وقد أسفر هذا الانقسام عن نشأة مدرسة المهاسنغيكا[1] Mahasanghika، وأعقبت ذلك سلسلة من الانقسامات الأخرى، في كل من النظام القديم، وداخل مدرسة المهاسنغيكا. ويظهر هذا التطور الخاص بالمدارس المختلفة في الشكل الإيضاحي الماثل أمام القارىء.

4ـ الثرافادا والمهايانا... Theravada and Mahayana

غير أن التعاليم الدقيقة لكل من هذه المدارس المختلفة لاتزال موضع شك كبير، فلا شك أنها قد تختلف إحداها عن الأخرى، في أمور تتعلق بكل من المذاهب وقواعد الانضباط، ولكن الطبيعة الدقيقة لهذه الخلافات ليست معروفة. ويرجع الالتباس، بصورة جزئية، في هذا المجال، إلى الحقيقة القائلة بأنه بحلول القرن الخامس لظهور البوذية، فإن الانقسام الكبير لم يكن إلى هذه المدارس العشرين، وإنما بالأحرى إلى مدرستي أو مذهبي الثرافادا والمهايانا. وقد كان هذا انقساماً على أسس دينية، حيث تتعلق الخلافات الرئيسية بتفسيرات تعاليم بوذا الخاصة بالوصول إلى النرفانا.

وقد كان هناك في الثرافادا تشديد كبير على ضبط النفس والإنجاز الفردي، فقد كان الهدف هو الإرهاتية[2] Arhatship (مرحلة القداسة) التي ترمز إلى انطفاء نيران الشهوة والتوق لدى الفرد، والتي تتحقق من خلال جهود هذا الفرد. أما الهدف في المهايانا فهو أن يصبح المرء «بوذيستفا»[3]، أي كائنا مناط اهتمامه الوحيد هو مساعدة الآخرين على القضاء على المعاناة. وقد تم إلى حد كبير التأكيد على الشفقة، التي أبداها بوذا

التاريخي، وكنتيجة لذلك حدث اعتماد أقل على الجهد الفردي، وضبط النفس الفردي، واعتماد أكبر على الإيمان ببوذا والبوذيستفات، الذين سيقدمون المساعدة في قهر المعاناة. وبمرور الوقت دعمت الميتافيزيقا المختلفة هذه التأكيدات المختلفة في إطار البوذية، حيث دعمت ميتافيزيقا نزعة الشك الفلسفية، ونزعة السلطة المطلقة، الخلاص الكلي الذي يمثله المثل الأعلى للبوذيستفا (بوزذا المنتظر) في المهايانا. أما التأكيد على الخلاص الفردي، الذي يمثله المثل الأعلى للآهات (راهب البوذية) في الثرافادا، فقد دعمته ميتافيزيقا التدفق المستمر للواقعية، على نحو ما تمت صياغتها في مذهب اللحظة Momentariness.



صورة تاريخية عامة للتطور المبكر للمدارس البوذية

5ـ المدارس الفلسفية:

هكذا فإنه بينما، من المنظور الديني، يُعد الانقسام الرئيسي قائماً بين المهايانا والثرافادا، فإن الانقسام من المنظور الفلسفي قائم بين فلسفات الواقعية في مواجهة فلسفات المثالية والسلطة المطلقة. وفلسفات الواقعية التي تميل إلى توحيد نفسها مع بوذية الثرافادا تمثلها مدرستا فيبهشكا Vaibhshika وسوترانتيكا Sautrantika. والفلسفات التي تتحد مع المهايانا هي:

1ـ السلطة المطلقة «الفجة» ـ المنتمية إلى اشفاجوسا Ashvaghosa.
2ـ نسبية مدرسة مدهيا ميكا.
3ـ السلطة المطلقة المثالية لمدرسة اليوجاكارا.

وقبل مواصلة رسم صورة تاريخية عامة للمدارس الفلسفية البوذية، ينبغي الإشارة إلى أن تقسيم البوذية إلى مدارس دينية وفلسفية هو تقسيم تعسفي، إلى حد ما، ومن الضروري التشديد على أن هذا التقسيم أمر ممكن من منظور معين فحسب، وهو في هذه الحالة منظور يتم افتراضه في المقام الأول على أساس عمليات التمييز، التي يتم القيام بها عادة بين ديانات الغرب وفلسفاته. والبوذية باعتبارها الظاهرة الثقافية الحية للشرق ليست فلسفة ولا دينا، وهي ليست حقاً كلاً من الدين والفلسفة، وإنما هي، ببساطة، البوذية. وعمليات التمييز المُشار إليها آنفاً لا تنطبق عليها. وقد يحسن القول إن البحث عن فلسفة ما في البوذية يُشبه البحث عن آثار انطلاق الطيور في الهواء، ذلك أن البوذية هي في جوهرها طريقة حياة، وليست فلسفة تدور حول الحياة.

ولكن إذا سلمنا بهذا فإن البوذية، باعتبارها طريقة حياة، تظل قائمة على تصورات معينة للطبيعة البشرية والعالم. والحقيقة القائلة بأن البوذية تفترض بصورة مسبقة تصورات فلسفية معينة تعني أن أحد الطرق المفضية إلى فهم البوذية يمر بتحليل هذه التصورات. غير أن من المهم ألا نخلط بين التصورات الميتافيزيقية الموجودة في فلسفات البوذية وبين «جوهر البوذية»، ذلك أن هذا الأخير يتمثل في فهم المعاناة والقضاء عليها، وليس في تصورات عن الإنسان والعالم. ولكن فهم التصورات المتضمنة في البوذية يمكن أن يفضي بالمرء إلى إدراك الأسس المنطقية للبوذية، ويجعل من

الممكن الوصول إلى تقويم فلسفي لهذه القواعد الأساسية.

وربما كانت الفيبهاشكا[4] Vaibhashika هي أولى المدارس الفلسفية، حيث إن كل المدارس الأخرى تشير إلى تعاليم هذه المدرسة. وتكشف الانتقادات الواردة في المدارس البوذية الأخرى، وكذلك في المدارس الهندوسية عن أن الفيبواشكا قد ذهبت إلى القول بأن العالم مصنوع من ذرات في حالة حركة مستمرة، وكذلك أن هذا العالم يمكن إدراكه مباشرة على نحو ما هو موجود، ولكن الفلاسفة المنتمين إلى هذه المدرسة غير معروفين.

وربما كانت مدرسة السوترانتيكا[5] Sautrantika بدورها أقدم من المدارس الأخرى المنتمية إلى المهايانا، ولكن الفلاسفة الذين عرفوا باتصالهم بهذه المدرسة هم من معاصري فلاسفة المدهياميكه Madhymike واليوجاكارا Yogacara، وربما عاشت كومارلابدها Kumaralabdhe ، وهو معاصر للراهب الفيلسوف ناجارجونا Nagarjuna في القرن الثاني الميلادي، وربما لم يكن أول فلاسفة هذه المدرسة، ولكنه أقدم فلاسفتها المعروفين لدينا اليوم. ومن الفلاسفة الآخرين المرتبطين بهذه المدرسة فاسبندو Vasubandha الذي ألف الكتاب الشهير «الأبهيدارماكوشا Abhidharma Kosha» كموجز للفلسفة الواقعية ربما في وقت يعود إلى القرن الخامس الميلادي، وياسومترا Yasomitra الذي كتب شرحا على متن ذلك العمل. ومن مناطقه هذه المدرسة دارما أوتار Dharmottara الذي عاشت في القرن التاسع الميلادي.

وربما تطورت فلسفتا المدهياميكا[6] واليوجاكارا[7] عن الآراء الماثلة في فلسفات أشفاجوسا Ashvaghosa و «اللانكافتاراسوترا Lan Kavatara Sutra ». وقد صاغ اشفاجوسا فلسفة الواقعية «الفجة» التي قال بها في وقت يعود إلى القرن الأول الميلادي. وتؤكد هذه الفلسفة دور الوعي في المعرفة والفهم، وتشير إلى عدم إمكان معرفة الواقع تماماً. وكذلك شددت «اللانكافتارا سوترا» على نشاط العقل في التجربة، وربما كانت أسبق عهدا من أشفاجوسا.

وتركز مدرسة المدهياميكا على عدم إمكان معرفة الواقع تماماً، من خلال وسائل ذهنية وحسية، وهي على هذا النحو مدرسة لنزعة الشك الفلسفية. غير أنها ليست مدرسة للشك المفرط، ذلك أن الواقع الذهني

والنشاط الذهني لايتم النظر إليهما على أنهما الواقع النهائي. وقد كان ناجاحرجونا[8] أقدم وأعظم فلاسفة المدهياميكا، وربما ينبغي أن يوضع زمنيا في منتصف القرن الثاني الميلادي. وكتب تلميذه أرياديفا شروحا على متون بعض أعماله. وفلاسفة هذه المدرسة اللاحقون الذين اجتذبوا الاهتمام في الهند والصين هم كومارجيفا، الذي عاش في القرن الرابع الميلادي، وبوداباليتا وكندراكرتي، وقد ازدهرا كلاهما في حوالي منتصف القرن السادس الميلادي.

وتمثل مدرسة اليوجاركارا Yogacara العديد من المعتقدات الواردة في «اللانكافتاراسوترا» حيث إنها تؤكد على نشاط العقل - مع استبعاد كل ماعدا ذلك، بحسب ما يقول نقادها. وقد كان مذهب «العقل وحده» الذي قال به فاسوبند وفي إطار هذه المدرسة هو الذي أثار معظم الانتقادات من جانب الفلاسفة خارجها. وهذا الفيلسوف هو نفسه الذي لخص الفلسفة الواقعية الخاصة بالسوترانتيكا. وقد اجتذبه من السوترانتيكا إلى اليوجارا أخوه الأكبر أسانجا Asunga . وحتى قبل أسانجا هناك فيلسوف يدعى مترياناتا كان ينتمي إلى هذه المدرسة.

واكتسبت فلسفة اليوجاكارا على يد دناجا Dinnaga ،وهو أحد تلاميذ فاسوبندو، تأكيدا على المنطق جعلها أقرب إلى مدرسة السوترانتيكا. ودناجا ودارما كتري وداروموتارا هم جميعا مناطقة يبدو أنه كانت لهم فلسفة وسيطة بين مدرستي السوترانتيكا واليوجاكارا. وفي بعض الأحيان يشار إلى هذه الفلسفة باعتبارها سفاتنترا يوجاكاراSvatantra Yogacara . ومن فلاسفة اليوجاكارا اللاحقين شنتراكشيتا وكاماشيلا.

بدأت الفلسفات البوذية من الهند بعد القرن التاسع. وعلى الرغم من أن النشاط الفلسفي البوذي لم يختف، حيث انتشرت البوذية إلى الصين وأجزاء أخرى من آسيا، فإنه لم يحدث مجددا ذلك النشاط الفلسفي المكثف والنقدي حول البوذية، والذي شهدته القرون الثلاثة عشرة الأولى من المرحلة البوذية في الهند، ومن المتعذر تحديد ما إذا كان عدم رغبة أحد في أن يكرس حياته للنشاط العقلي الخاص بالتفلسف راجعاً إلى الشعور الواسع الانتشار بعدم قدرة العقل على حل المشكلات المتعلقة بالواقع النهائي الذي أصبح بالغ الوضوح في ذلك الوقت، أو ما إذا كان راجعاً للميول الأكثر

عملية للروح الشرقي خارج الهند. ولكن على الرغم من أن البوذية كطريقة حياة كانت قوية تعهدها، أو أقوى مما كانت عليه، فإن ذروة الفلسفة البوذية في الهند كانت قد انتهت بحلول عام 1000م.

الهوامش

(1) المهاسنغيكا Mahasang hika : وفقا للتصورات التقليدية فإن أصحاب هذه المدرسة الذين يعني اسمهم حرفيا أتباع النظام العظيم أو المجلس، قد انفصلوا عن البوذيين الآخرين في القرن الثالث قبل الميلاد، فيما ربما كان الانقسام الأصلي للبوذية، وتركز تأكيدهم على مجتمع أكثر انفتاحاً وعلى نمط أقل تشدداً من أنماط الانضباط ورؤية ميتافيزيقية محددة لبوذا، وتشدد لا على بوذا التاريخي، وإنما على بوذا التجاوزي، أي الذي يتجاوز العالم، ويخاطب البشر، لكنهم لايدركون حديثه، إلا بحسب درجة نقاء كل منهم. (المترجم).

(2) الارهاتية Arhatship يترجمها عبدالحميد سليم في كتاب «فلاسفة الشرق» لتوملين بالقدسية. (المترجم).

(3) بوذيستفا BODHISATTAVA : المعنى الحرفي هوبوذا المنتظر، أو الشخص الذي يمضي في طريقه إلى أن يكون بوذا، حيث وصل إلى مرحلة ما قبل الاستنارة وغدا وعداً بأن يكون بوذا. ويمكن القول بأن المقدمة الجوهرية لمثال البوذيستفا الأعلى هي ضرورة أن تتم في نفس المرء، عملية توليد لفكر الاستنارة وحتمية الوفاء بالتعهد بأن يغدو المرء هو نفسه بوذا، متخليا عن الدخول إلى النرفانا، ليظل في العالم، مادامت هناك مخلوقات يتعين إنقاذها من المعاناة. (المترجم).

(4) الفيبهاشكا Vaibhashika : مدرسة البوذيين الذين يقيمون صرح تصوراتهم على أساس الواقعية المباشرة. (المترجم).

(5) السوترانتيكا Sautrantika : مدرسة بوذية تقوم على الواقعية الانتقادية، وكما يوحي اسمها فإنها تركز على الأجزاء الأخيرة من النصوص البوذية، ويرد القائلون بها مدرستهم إلى أناندا، وهم من أتباع بوذا المقربين، وهذه المدرسة على جانب كبير من الأهمية لأن ما ذهبت إليه من آراء كان مقدمة لمدرسة فيجنانفادا. (المترجم).

(6) المدهياميكا Madhyamika : إحدى أبرز مدارس البوذية الماهايانية، وتتميز بوقوفها موقفا وسطا، بين الواقعية والمثالية في الفلسفة البوذية. (المترجم).

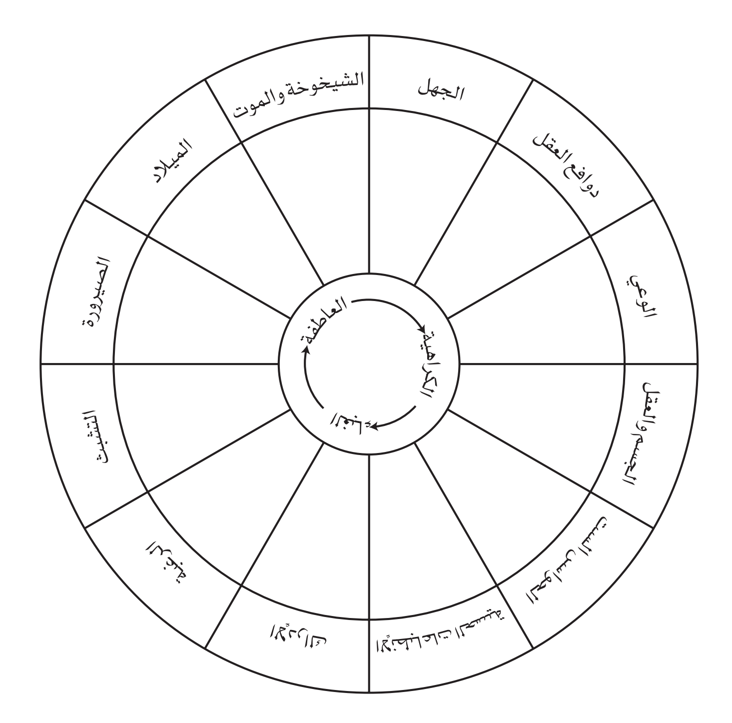
(7) اليوجاكارا Yogacara : مدرسة مثالية في البوذية الماهيانية، عرفت بهجومها النقدي الحاد على المدارس البوذية الأخرى. (المترجم).

(8) ناجارجونا Nagarjuna : يعد من أبرز المناطقة الهنود، وعلى الرغم من أن المؤلف يرجح ازدهاره في القرن الثاني، إلا أن هناك من يقول بازدهاره في القرن الثالث، وتحاول تعاليمه وتعاليم تلميذه المقرب ارياديفا Aryadeva إقرار موقف وسط بين الاتجاهين المتطرفين المتمثلين في الوجود والعدم، أو الإيجاب والسلب، وذلك من خلال الكشف عن الطبيعة المتناقضة للفلسفات المختلفة، وذلك دون أن يتخذا موقفا يتسم بالجمود. (المترجم).

12 طبيعة النفس

تتدرج المضامين الفلسفية الرئيسية للتعاليم الأخلاقية ـ الدينية للبوذية في مذهبي اللانفس (أناتا[1] Anatta) والزوال (أنيكا[2] Anicca). وكل من هذين المذهبين يدعمه بدور. مبدأ النشوء المعتمد على غيره (باتيكا ساموبادا Paticca Samuppada)، والذي وفقا له فإن كل ما هو موجود يتغير على نحو مستمر ويعتمد على كل شيء آخر. والفارق الأساسي بين مذهبي «اللانفس»، و«الزوال»، هو أن المذهب الأول يشير إلى لا جوهرية النفس، بينما المذهب الثاني يشير إلى لا جوهرية الأشياء في العالم. ويفترض كل من المذهبين بصورة مسبقة نظرية النشوء المعتمد على غيره.

ومع تطور البوذية، خضع مبدأ النشوء المعتمد على غيره لتفسيرات مختلفة، ثم استخدمت هذه التفسيرات لدعم النظريات المختلفة الخاصة بلا جوهرية الأشياء والنفس. ويمكن دراسة الفلسفات البوذية الأساسية بالقيام أولا ببحث النظريات المتعلقة بالنفس، ثم النظريات المتعلقة بطبيعة الأشياء في العالم. وفي هذا الفصل سنبحث وجهات النظر المختلفة حول النفس.



١ ـ المبادىء الرئيسية:

يعتمد الدواء الذي أوصى به بوذا لعلاج شرور الحياة، على تحليله لأسباب هذه الشرور. فقد أوصى بالطريق النبيل ذي الشعاب الثماني، لأنه هو ما تمس الحاجة إليه لاقتلاع أسباب المعاناة من جذورها. ولا شك أن عبقرية بوذا الدينية هي التي مكنته من تشخيص أسباب المعاناة ووصف الدواء المناسب، ولكن كلا من اكتشاف أسباب المعاناة ووصف الدواء الشافي، يعتمد على الحقيقة النبيلة الثانية، التي تقول إن المعاناة لها أسبابها.

والتعرف على أن للمعاناة أسبابها يعكس فهما للعلاقات بين الأحداث والأشياء في العالم، وينعكس الفهم البوذي لهذه العلاقات في نظرية النشوء المعتمد على غيره (باتيكا ساموبادا) التي تذهب بصورة تقريبية إلى القول إن كل ماهو كائن يعتمد على شيء آخر. وصياغة هذه النظرية هي على النحو التالي:

١ ـ إذا كان هذا موجودا، فإنه يصبح شيئا ما.

2 ـ من نشأة هذا ينشأ ذاك.
3 ـ إذا لم يكن هذا كائنا، فإنه لا يصبح شيئا ما.
4 ـ متى توقف هذا توقف ذاك.

وهناك العديد من السمات لهذه الرؤية للنشوء المعتمد على غيره، علينا ملاحظتها قبل تطبيق هذه النظرية على تحليل للنفس.

أولا: إذا كان كل ماهو كائن معتمد على آخر، فإن ذلك يعني استبعاد أي نوع من السببية يتخذ شكل الخط المستقيم. فليست هناك كائنات مستقلة مسؤولة عن وجود كائنات تابعة. وعلى سبيل المثال، فإن فكرة التأليه التي تقول إن كائنا واحدا مستقلا على نحو مطلق ـ الإله ـ قد خلق بقية الموجودات، وأن هذا الكون المخلوق يعتمد في وجوده على الإله، هي فكرة لا معنى لها من وجهة النظر البوذية الخاصة بالنشوء المعتمد على غيره، بل بالأحرى فإن كل ماهو مخلوق، يخلق كذلك وتسير عمليات الخالق والمخلوق على نحو متزامن بلا بداية ولا نهاية.

ثانيا: كنتيجة للاعتماد المتبادل من قبل كل الكائنات، ينتج أنه مامن كائنات «مخلوقة من قبل الآخر» وحده وإنما الكائنات تخلق نفسها على نحو متبادل. والعمليات المتواصلة التي تشكل الكون معتمدة بعضها على البعض الآخر، وتتبادل التأثير والتأثر. وكل جانب من جوانب هذه العملية يشارك في خلق الجوانب الأخرى منها.

ثالثا: تستبعد النظرية البوذية الخاصة بالنشوء المعتمد على غيره، المفهومين العاديين للزمان والمكان، وهذان المفهومان يعتمدان على موضع الكائنات المستقلة ودعومتها. والخصائص المكانية مستمدة من مقارنة موضع كائن واحد بالنسبة لغيره. والخصائص الزمانية مستمدة من مقارنة عمر كائن بآخر. ولكن وفقا لنظرية النشوء التابع ليست هناك كائنات مستقلة بعضها عن البعض الآخر، وإنما هناك عمليات قوامها عناصر يعتمد أحدها على الآخر. وللواقع طبيعة العملية التطورية، أما «الأشياء» فهي مجرد تجريدات، ومن هنا فإنها بدورها ينبغي أن تندرج في فئة المجردات لا الحقائق الواقعية، فليست هناك موجودات، وإنما هناك صيرورة فحسب.

رابعا: التعريفات المناسبة مستحيلة. فإذا قلنا إن الكون يتألف من أشياء كاملة، ومستقلة على نحو نسبي، كان من الممكن تعريف الأشياء التي تشكل

الكون تعريفا مناسبا. ولكن عندما يعتبر الكون منتميا إلى الطبيعة التطورية، فإن التعريفات لا تغدو ممكنة، ذلك أنه كائنا ما كان ما قد يعرف فإنه سينتمي إلى المراحل الماضية من التطور، وليس إلى واقع التطور الراهن، وفضلا عن ذلك فإنه بسبب ترابط كل شيء فإن تعريف شيء معين، يتضمن تعريف كل شيء آخر.

2 ـ النشوء التابع وعجلة الصيرورة:

تجنب البوذيون المفهوم الطولي للزمان والمكان، ورسموا على نحو بارع الحلقة المتصلة واللامتناهية للتطورات التي تشكل الواقع، وذلك باستخدام شكل العجلة. وتمثل عجلة الصيرورة (البهافكارا Bhavackra) الجوانب الكبرى للمسار المتصل الذي يشكل من ندعوه، عادة، بالشخص، وهي في جوهرها تطبيق لنظرية النشوء التابع (أو المعتمد على غيره) على المسار الذي يشكل النفس، وتمثل محاولة لإيضاح أسباب المعاناة. ومراحل الصيرورة التي تشكل الشخص الذي يتعرض للمعاناة تمثل عادة على نحو ماهو موضح في الرسم الماثل بين يدي القارىء.

يرمز إلى المعاناة (الدوخا[3] Dukka) في دائرة الحياة التي تصورها العجلة بالشيخوخة والموت. ولا يعني ذلك أن الدوخا تتمثل في الشيخوخة والموت فحسب، وإنما بالأحرى بما أن هناك علتين مرهوبتين بصفة خاصة، فإنهما تخدمان أغراض التحليل على نحو جيد بتمثيل كل شرور الحياة وعللها. والآن يطرح التساؤل: عَلامَ يعتمد الشيخوخة والموت؟ والإجابة هي أن الموت يوجد اعتمادا على نشأة الميلاد، ذلك أن الموت يتبع الميلاد، كما يتبع الليل النهار، وبغير ميلاد لن يكون هناك موت، والميلاد لن يحدث مالم تكن هناك «قوى الصيرورة» (بهافا Bhava) تتيح الميلاد. وبدورها فإن «قوى الصيرورة» تعتمد فى وجودها على التشبث بالحياة والتمسك بها، فالتشبث والتمسك لا يمكن أن يوجدا من دون الرغبة، والرغبات تعتمد على الإدراك، والإدراك يتبع الانطباعات الحسية، التي لن تكون ممكنة دون أعضاء الحواس الست. وتعتمد الحواس الست بدورها على العقل والجسم (ناما ـ روبا Nama - Rupa) ولكن إعمال العقل والجسم يعتمد على الوعي، والوعي يعتمد على دوافع الفعل، ذلك أن الوعي هو على نحو جلي نشاط، ودون الدافع

للفعل لا يمكن أن يكون هناك وعي، وهذه المراحل والتطورات والأنشطة كلها التي تشكل حياة الفرد لا يمكن أن تنتمي إلى النفس إلا لدى وجود الجهل. والجهل بدوره يعتمد على العناصر السابقة في الدائرة، وهكذا تمضي الدائرة بغير بداية ولا نهاية. وكل مرحلة أو عنصر تجلبه بلا هوادة مراحل أو عناصر أخرى، تجلبها بدورها مراحل أو عناصر أخرى، ويشكل نشوء وسقوط، عناصر الوجود المختلفة المسار المتصل، الذي لا ينتهي، والذي يشكل الواقع. والبشر واقعون في قبضة هذه الدائرة، إذ يولدون، ويعانون، ويموتون، ويولدون، ويعانون ويموتون مرة بعد الأخرى، والحياة تجلب الموت، والموت يجلب الحياة، حيث إنهما ليسا إلا مرحلتين في العملية الأبدية.

وعلى الرغم من أن كل العناصر التي تشكل كائنا ما متداخلة ومترابطة وتشكل عملية واحدة مستمرة، فإن عنصر الجهل ينظر إليه عادة باعتباره السبب الجذري للعمليات التي تسبب المعاناة. وبالتالي فإن عجلة الصيرورة يمكن كذلك تفسيرها من خلال البدء بالمعاناة، ثم نحصلها في نظام أبعد في المستقبل. وعندما يتم القيام بذلك، فإن الصور المنعكسة تكون على النحو التالي: الجهل يجعل دوافع الفعل ممكنة، ودوافع الفعل تجعل الوعي ممكنا، وهذه العناصر معا تجعل نظام العقل والجسم ممكنا، وفي حضور العقل والجسم فإن استخدام الحواس الست يغدو ممكنا، الأمر الذي يجعل الانطباعات الحسية ممكنة، وهذه الأخيرة تجعل الإدراك ممكنا، وهو يفضي إلى الرغبة في تحقيق ما يتم إدراكه أو في تجنبه، والرغبة تفتح الطريق أمام التمسك بالحياة والتشبث بها في جوانبها المختلفة، الأمر الذي يتيح بدوره قوى الصيرورة، التي من دونها لن تولد النفس، ودون ميلاد النفس لن تكون هناك معاناة.

ومن المعتاد، لدى التعليق على عجلة الحياة وإيضاحها، أن تقسم العناصر: إلى عناصر متعلقة بالحياة الراهنة، وعناصر متعلقة بالماضي، وعناصرمتعلقة بالمستقبل، بحيث يعتبر الجهل ودوافع الفعل أسبابا من الماضي، وينظر إلى الميلاد والشيخوخة والموت على أنها نتائج تقع في المستقبل. وتشكل العناصر الأخرى وجود الفرد الراهن. ولكن هذا التقسيم إلى ماض وحاضر ومستقبل هو تقسيم مضلل إلى حد ما، ففي نهاية المطاف إذا كانت النفس تنتمي

حقا إلى طبيعة التطور، فليست هناك خطوط حادة تفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، ذلك أن الماضي والحاضر والمستقبل لا تنطلق إلا من منظورات معينة متعسفة، ينجم عنها تأكيد «الشيئية» وليس الطبيعة التطورية للواقع.

ويمكن إدراك هذا في يسر من ملاحظة أن من نسميه بالشخص ما أن يولد حتى يبدأ في الموت، ومسار العمر الذي يصل إلى ذروته في الموت كان قد بدأ بالفعل أثناء الحمل. ولكن في الإطار نفسه فإن مسار العمر والموت هو أيضا جزء من عملية الحمل والميلاد. وقد يقال، في الواقع، إن الجهل بهذا المسار وما يعقبه من تقطيع التطور إلى شرائح - ينظر إليها على أنها مستقلة إحداها عن الأخرى - يكمن، أساسا في قرار التشبث والتمكن اللذين يفضيان بصورة حتمية إلى المعاناة، وذلك يعني أن الفرد ليس، على الدوام، على انسجام مع الواقع.

تنشأ التقسيمات إلى ماض وحاضر ومستقبل من تبني وجهة نظر متعسفة تنظر إلى الواقع كما لو كان مجزأ إلى قطع أو أشياء متميزة ومنفصلة، لا النظر إليه على أنه عملية مندمجة لا تتجزأ. ولكن تقسيم الصيرورة إلى اثني عشر عنصرا تمثلها العجلة يمثل كذلك وجهة نظر تعسفية، فهناك في الواقع عدد غير محدود من العوامل التي يمكن التمييز بينها في مسار التطور الذي يشكل الفرد، دونما وجود خطوط واضحة للفصل بينها، ومن هنا فإن قائمة العناصر هذه لا ينبغي النظر إليها باعتبارها قائمة كاملة من عناصر الواقع المنفصلة. وإنما يتعين بدلا من ذلك النظر إليها على أنها محاولة لإحداث انتقال من موقف يجزيء الواقع، ويجعل من الممكن التشبث والتمسك به، إلى موقف متسق مع التدفق المستمر للواقع. والموقف الأخير لا يمكن أن نتمثله، في ذاته، على نحو مناسب تصوريا، ذلك لأن المنظور التصوري بأسره يعتمد على موقف قوامه أن الواقع ينتمي إلى طبيعة الوجود أكثر مما ينتمي إلى طبيعة التطور، ولا يمكن للتصورات أن تكشف، على نحو مناسب، إلا عن الواقع الساكن. غير أنها يمكن أن تشير إلى (ولا تعبر عن) نوع آخر من الواقع.

وإذا حرصنا على عدم النظر إلى صورة الواقع، التي تمثلها عجلة

الصيرورة، على أنها الكلمة والحقيقة الأخيرة، فيما يتعلق بهذا الموضوع، فإن هناك مزالق أخرى يتعين على المرء تجنبها، لدى تأمل رمز العجلة هذا، فسوف يكون من السهل الانزلاق إلى الاعتقاد بأن البوذية عدمية بصورة أساسية، إذا توصل المرء إلى تأويل خاطىء لأسباب المعاناة وسبيل إزالتها. فإذا كان الشيخوخة والموت يتبعان الميلاد، وإذا تم وقف الميلاد فإن الشيخوخة والموت سيتم وقفهما. أليس هذا ما كان بوذا يقوم بتعليمه؟ «ارصدوا العناصر التي تعتمد عليها المعاناة، وأزيلوها، وسيجلب هذا إزالة المعاناة».

صحيح أن بوذا كان يقوم بتعليم الناس أن إزالة أسباب المعاناة ستؤدي إلى إزالة المعاناة، ولكن لا ينبني على هذا أنه ذهب إلى القول إن اللا وجود هو طريق اللامعاناة، فحق إذا أخذنا الأمر على علاقة من الناحية الشكلية لبدا لنا بوضوح أن تعليم الناس أن اللاوجود هو السبيل إلى اللامعاناة هو خُلف محال Absurd، ومن ذا الذي سيستجيب لهذا القول كسبيل إلى الخلاص؟ ويوضح لنا التاريخ أن البوذية قد رحب بها مئات الألوف من الأشخاص على امتداد قرون عديدة كتعاليم منقذة. وإذا لم يكن بوذا قد قام بتعليم العدمية فما الذي قام بتعليمه؟ وبناء على «عدم ماذا» سيحدث عدم المعاناة؟ من الضروري للإجابة عن هذا السؤال تأمل المفهوم البوذي الخاص بطبيعة الشخص.

3 ـ وقف عجلة الصيرورة:

عندما نتحدث عادة عما يكون الشخص، وبصفة خاصة حينما نتحدث عما يكوننا نحن، فإننا نفترض أنه بالإضافة إلى الخصائص الجسمية والذهنية التي تشكل الفرد، فإن هناك كذلك ذاتا أو «أنا». هكذا فإننا نقول: «أنا سأقوم بذلك، أنا سأقوم بهذا» إلخ، ويطرح القول بأن أشياء مختلفة، بما في ذلك أجسامنا، وعقولنا، تنتمي إلى الشخص، ونقول «إنه جسمي» أو «إنني أقوم بإصلاح ذهني» إن هذه الذات ـ أو الأنا هي التي تنسب إليها المعاناة، على نحو مانقول مثلا: «إنه أمر رهيب، فقد أبلغني الطبيب لتوي بأنني سأموت بالسرطان، وهذا هو السبب في أنني أعاني أشد المعاناة». ومن الجلي أنه إذا لم تكن هناك ذات ـ نفس أو «أنا» ـ فلن

تكون هناك معاناة، ذلك أن المعاناة هي دائما معاناة ذات، وهي دائما تنتمي إلى شخص ما.

ما أساس الاعتقاد السائد بوجود ذات ـ أو أنا؟ هذا هو السؤال الذي يكمن في قرار التحليل البوذي للذات، الذي يتم القيام به لانتزاع الأوضاع التي تعتمد عليها المعاناة من جذورها. إن نظرية الأناتا Anatta تشير إلى اللا ذات أو إلى الأنا التي تتعتق من المعاناة ويتم الوصول إليها بالتغلب على التعلق بـ «الأنا». وعلى نحو ما قال بوذا:

«من هنا أقول إن تاثاجاتا Tathagata قد حقق الخلاص، وتحرر من التعلق، بقدر ما في كل تخيل أو إثارة، أو تفكير متباه حول الأنا أو أي شيء يتعلق بالأنا، وتلاشى، أو توقف، أو تم التخلي عنه، والتنكر له».

ولكن من المؤكد أنه لأمر ينطوي على مفارقة بالنسبة لأي شخص أن يقول إنه ليس موجودا. ومن الجلي أن القول: «إنني لست موجودا» لا يعني طرح أي شيء على الإطلاق، حيث إن هذه الملاحظة تنفي ذاتها، حيث إن الكائن الذي لا وجود له ليس بمقدوره طرح أي شيء، والكائن الموجود سيؤكد الوجود بالإدلاء بالطرح. وبالتالي فإن الطرح البوذي القائل إن النفس لا وجود لها لا يعني أنه ليس هناك وجود فردي، أو أن الشخص لا وجود له.

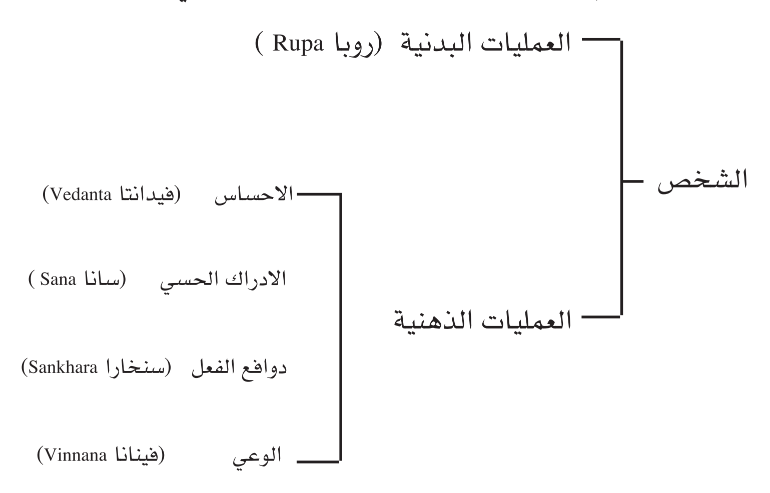
ويبدو معقولا أكثر أن ننظر إلى ملاحظة مثل «إنني لست موجودا» باعتبارها محاولة لجذب الانتباه لقول آخر سيقوله المرء. فعلى سبيل المثال قد يذهب المرء بصورة معقولة، إلى القول إنني لست موجودا كجوهر مستقل عن العمليات التي تشكلني. وهذا ليس حديثا عن وجودي بذاته Per se، وإنما هو حديث، عن وجودي باعتباره «كذا وكذا» وهذان أمران مختلفان أتم الاختلاف.

والحديث البوذي الذي يدور حول اللاذات هو طرح عن عدم النفس باعتبارها «إضافة إلى» أو «جزءا من» العناصر المختلفة، التي يقال عادة إنها تنتمي إلى الذات. وهو، بوضوح، ليس طرحا عن عدم العناصر التي تشكل الشخص الفرد، وهذا واضح من رد بوذا على السؤال الذي طرحه فكشاجوتا[4] حول ما إذا كانت لدى تاثاجاتا نظريات خاصة (عن طبيعة

الذات). حيث كان رده كالتالي:

«إن تاثاجاتا ـ يا فكشا Vaccha، متحرر من كل النظريات، لكنه، يا فكشا، وكيف يفنى، طبيعة الإدراك الحسي وكيف ينشأ وكيف يفنى، طبيعة الاستحداثات المسبقة، وكيف تنشأ وكيف تفنى».

ويكشف هذا الرد عن أن بوذا، بدلا من بحث النظريات المختلفة الخاصة بجوهرية النفس، ألقى نظرة طويلة ومتعمقة على مايكون الشخص، ولم يجد شيئا عقليا زائدا أو بدنيا زائدا، يمكن أن تشير إليه كلمة «النفس»، وبالأحرى لدى تحليل الأمر بدا واضحا أن الشخص يشكله عدد كبير من العمليات، وهذه العمليات يمكن تجميعها معا، لكي نريح أنفسنا، على النحو الذي أشار إليه رد بوذا عن السؤال الذي طرحه فكشا جوتا. ويمكن بصورة تخطيطية تقديم هذا التحليل للشخص على النحو التالي:



وكل الأشياء المختلفة التي يمكن أن تقال عن شخص ما تدور حول عملية أو أخرى من هذه العمليات. وما من شخص يقوم بأي نشاط لا ينتمي إلى مجموعة أو أخرى من هذه المجموعات. ولكن إذا لم يكشف تحليل الشخص عن أي شيء آخر غير هذه المجموعات الخمس من العمليات، فأي أساس هنالك للقول بوجود مكون آخر، هو النفس أو «الأنا»؟ إننا نقول عادة إن الجسم أو العادات أو الأفكار الخاصة بشخص ما «تنتمي إلى نفس، وهكذا نشير إلى أنه بالإضافة إلى ماهو مملوك هناك مالك لهذه

العمليات. غير أنه من الواضح لدى التحليل أن تلك طريقة في التعبير، ولا يمكن النظر إليها كبرهان على وجود نفس بالإضافة إلى المجموعات التي تشكل الشخص.

ومن الممكن الآن أن نكون أكثر وضوحا فيما يتعلق بما يقصد على وجه الدقة بنظرية الأناتا Anatta أو اللاذات، التي تنكر جوهرية النفس. فهذه النظرية تنكر وجود النفس فقط عندما ينظر إلى كلمة «النفس» باعتبارها شيئا ما يضاف إلى مجموعة العوامل التي تشكل الشخص. ونظرية «الأناتا» لا تنكر وجود نفس، عندما ينظر إلى كلمة «نفس» على أنها تشير إلى المجموعات الخمس التي تشكل الشخص وحدها. وهكذا فإن مذهب «الأناتا» ينكر وجهة النظر التي تقول إن النفس هي جوهر مستقل عن العمليات التي تشكل الشخص.

وإذا وضعنا هذا التفسير لنظرية الأناتا في ذهننا، أمكن أن نرى أن نظرية النشوء التابع المطبقة على نشأة وسقوط المعاناة في عجلة الصيرورة لا علاقة لها بالعدمية. والجهل الذي يتعين القضاء عليه هو الجهل الذي يتمثل في العيش كما لو أن النفس موجودة فوق، وعلى نحو يتجاوز، مجموعة العمليات. والاقتناع بأن هناك نفسا جوهرية هو السبب الجذري للمعاناة، فهذا الاقتناع يسفر عن الموقف الذي يكمن في أعماق التعلق بالعمليات المختلفة بالنفس، ويجعل هذا التعلق ممكنا. وهذا الجهل هو الذي يسمح بالتعلق، ومن ثم يجعل المعاناة ممكنة.

ومن المهم أن نلاحظ أن العمليات في حد ذاتها ليست قابلة للمعاناة، فالنفس وحدها هي التي تعاني. وبسبب الجهل فإن النفس تعتبر موجودة ومرتبطة بالمجموعات، والآن عندما تتغير المجموعات من حيث علاقتها بالنفس تحدث المعاناة.

ومن ناحية أخرى فإنه إذا لم تولد الذات فلا يمكن أن يكون هناك تعلق بالمجموعات، وهذه المجموعات ستواصل تدفقها على نحو يتوافق مع الطبيعة التطورية للواقع. وليس هناك توقف لهذا التدفق المستمر، حتى إذا رغب المرء في القيام بذلك. ولكن الذات أو «الأنا» تحتاج إلى أن تولد، تحتاج إلى أن تنشأ أو تصحو. ومن صحوة هذه الذات تنشأ المعاناة، ولدى وقف تلك الذات ومنعها من الصحوة سيتم وقف المعاناة.

ويوضح هذا في الاعتبار، فإن عجلة الصيرورة يمكن تأملها على النحو التالي: يحل الشيخوخة والموت بنفس ما لأن هذه النفس تولد، وهي تولد لأن هناك تعلقا بقوى الصيرورة، وهناك تعلق بقوى الصيرورة لأن هناك تشبثا، وهناك تشبث لأن هناك رغبة. والشعور يفضي إلى الرغبة، وهو ممكن بسبب التعلق بالانطباعات الحسية، ويتم تلقي الانطباعات لأن هناك تعلقا بأعضاء الحس، والتعلق بأعضاء الحس ينبني على التعلق بالوعي، الذي ينبني على التعلق بدوافع الفعل، الذي ينطلق من الجهل.

ولدى تأمل عجلة الصيرورة في نظام ينطلق إلى الأمام، فإن التفكير يكشف عن أنه بغير الجهل لن يكون هناك تعلق بدوافع الفعل، ولا تعلق بعمليات الوعي، ولا تعلق بالذهن والجسم، ولا بأعضاء الحس، ولا بالانطباعات الحسية، ولا المشاعر، ولا عمليات التوق، ولا التشبث والتمسك، ولا قوى الصيرورة، ولن تكون هناك عندئذ ذات تولد، ولا نفس تطعن في السن وتموت.

ومن المهم أن نلاحظ أن العمليات المختلفة ستستمر دونما انقطاع، وإزالة الجهل لن تغير ذلك. ولكن العمليات لن تسبب المعاناة إلا بسبب الموقف الخاطىء حيالها، وهو موقف يخلط بينها وبين سواها بتجزئة الواقع، وربط هذا الواقع المجزأ بالنفس التي يعتقد في غمار الجهل أنها موجودة». والتعلق بالمجموعات وليس المجموعات ذاتها هو الذي يجلب المعاناة.

وقد أوضح بوداجهوزا[5] (400م) الفارق بين مجموعات العمليات ومجموعات التعلق على النحو التالي:

«المجموعات» اصطلح عام، بينما اصطلاح «مجموعات» التعلق يحدد تلك المجموعات التي تقرن بين الحرمان والتعلق.

ثم بعد الإشارة إلى عزمه تعليم الناس الفارق بين المجموعات الخمس ومجموعات التعلق الخمس، يواصل القول:

«تنتمي كل صورة كائنا ما كانت، إلى مجموعة الصور. وجميع الإحساسات كائنا ما كانت، وكل إدراك حسي كائنا ما كان، وجميع الاستعدادات المسبقة (دوافع الفعل) كائنا ما كانت، وكل وعي كائنا ماكان، هذه - أيها الكهنة - تدعى بالمجموعات الخمس».

وهو إذ يميز بين المجموعات باعتبارها كذلك والمجموعات على نحو ما

ترتبط بذات، يقول:

«... تلك المجموعات الواقعة في قبضة التعلق هي مجموعات تعلق».

ويمضي بوداجهوزا في إيضاحه للتمييز بين المجموعات ومجموعات التعلق إلى القول:

(عندما تكون هناك صورة، أيها الكهنة، فإنه من خلال التعلق بهذه الصورة، من خلال الاستغراق فيها، ينشأ الاقتناع المتمثل في مثل هذه العبارات «هذا ملكي، هذا هو أنا، هذه هي ذاتي». عندما يكون هناك إحساس، عندما يكون هناك إدراك حسي، حيثما كان هناك استعدادات مسبقة، عندما يكون هناك وعي ـ أيها الكهنة ـ فإنه من خلال التعلق بالوعي، من خلال الاستغراق في الوعي، ينشأ الاقتناع «هذا ملكي، هذا هو أنا، هذه هي ذاتي».

ويوضح هذا التمييز بين مجموعات الوجود، ومجموعات التعلق (التعلق بمجموعات الوجود) السر في أن التعاليم البوذية القائلة إنه للتخلص من المعاناة فإن النفس ينبغي انتزاعها من جذورها، لا علاقة لها بالعدمية، ولكنها متصلة فقط بالقضاء على نتاج الجهل، ومجموعات العمليات التي تشكل الوجود لا يتعين القضاء عليها. وإنما النفس المتخيلة على نحو زائف هي وحدها التي ينبغي القضاء عليها، والسبب في أن هذه النفس الزائفة ينبغي القضاء عليها هو أنها تجعل من الممكن حدوث التعلق بالمجموعات التي تشكل أساس كل صور المعاناة. ودون هذه الذات، النفس الزائفة، التي لا تعدو أن تكون من خلق الجهل فحسب، لن يكون هناك تطلع إلى الماضي، ولا تحسر على ماضاع، ولن يكون هناك تطلع إلى الأمام نحو المستقبل، ولا بكاء على ما لم يقبل بعد. ودون هذه الذات ـ النفس فإن الحياة يمكن أن تعاش بكامل إملاء اللحظة الراهنة، دونما تمييز ولا تقسيم ولا تعلق. ومن هنا فإنه ما أن يزال هذا الجهل، فإن الحياة سيعثر عليها كاملة وتامة على نحو ماهي عليه تماما.

وهذا الإدراك لكمال الحياة وتمامها يتم التعبير عنه بصورة جميلة في ملاحظة قالتها امرأة في الخامسة والعشرين من عمرها تدعى يايكو إيواساكي Yaeko Iwasaki حققت الاستنارة بعد خمسة أعوام فقط من الانضباط والتأمل. وفي رسالة كتبتها إلى أستاذها هارادا ـ روشي Harade

Roshi - يعود تاريخها إلى 27 ديسمبر 1935 قالت: «في استطاعتك أن تقدر كم يرضيني، إلى أبعد حد، أن أكتشف، أخيرا وبإدراك كامل، أنني بحالتي الراهنة لا ينقصني شيء..».

إن النقص والافتقار إلى الأمن ومشاعر الوحدة والغربة التي يتصف بها القلق الأساسي، الذي يشكل أساس معاناة معظم الناس ينطلق من نشاط الذات التي تتعلق بالعمليات المختلفة وتشبث وتتمسك في جهد يائس لحيازة الوجود. والسمة التي تميز الذات هي على نحو لا سبيل إلى إنكاره مجالدة من أجل الوجود، إنها ليست كائنا اكتمل بالفعل، كما أنها ليست جانبا من جوانب عملية، بل هي محاولة للوجود وتشبث به، تسعى إلى تجميع الواقع والسيطرة عليه بأسره. فلا عجب إذن أن إدراك أن الذات غير واقعية، وأنها نتاج للجهل، يحرر المرء من الأسباب الأساسية للمعاناة، وهذا هو السبب في أن مذهب الأناتا يعد واحدا من المبادى* الرئيسية للبوذية، ذلك أن الاعتقاد بحقيقة النفس لا يتسق مع انقطاع المعاناة، الذي تهدف إليه البوذية.

4 ـ نظريات اللانفس:

على الرغم من الإجماع السائد بين المدارس البوذية على أن مذهب الأناتا هو أحد التعاليم الأساسية التي قال بها بوذا، وأنه يحتل موقعا رئيسيا في رسالة البوذية. فقد ثار قدر كبير من الخلاف حول ما يسمح به مذهب اللانفس هذا على وجه الدقة وما لا يسمح به، وحيث إن مذهب الأناتا هو، على الأقل من الناحية الشكلية، نظرية سلبية تنفي وجود نظرية للنفس، وحيث إن من الممكن القول بالعديد من نظريات النفس، فلا غرو أن يوجد اختلاف حول أي نظريات النفس ينكرها مذهب الأناتا وأيها لا ينكرها.

وبالتالي فعلى الرغم من أن البوذيين يتفقون على أن مذهب الأناتا هو من التعاليم الأساسية والحقة التي قال بها بوذا. فإنه قد ثار خلاف كبير حول من يمكن الذي يكتب له الخلاص بالسير في هذا الطريق. وقد ترك وضع المجموعات الخمس التي تشكل الفرد التجريبي، ورفض الوجود المفترض لجوهر، بالإضافة إلى هذه المجموعات، تركا مسألة ما يميز

مجموعة من المجموعات الخمس عن الأخرى، وطبيعة الصلة بين الانطلاق على الطريق والتحول للاستنارة، مطروحا للنقاش. وقد طرحت هذه المشكلة نفسها باعتبارها مشكلة حادة، وبصفة خاصة بالنسبة للذهن البوذي، ذلك أنه ما لم تكن هناك وسائل لتمييز مجموعة من المجموعات عن الأخرى فلن يكون هناك أساس للتمييز بين شخص يراد إنقاذه وآخر. وفضلا عن ذلك فلن يكون هناك أساس للتمييز بين الجاهل والشخص المستنير، ما لم يكن هناك نوع من الهوية أو الاستمرارية داخل كل مجموعة من المجموعات، وإذا لم يكن من الممكن القيام بالتمييز الأخير، فسوف يتبع ذلك أن بوذا لن يكون مختلفا عن الناس الغارقين في الجهل والمعاناة الذين يتوجه بحديثه إليهم. ومثل هذه النتيجة فيما يتعلق «بالواحد المستنير» (أي بوذا) لا يقبلها أي بوذي.

5 ـ تحليل النفس (الذات) من منظور العناصر:

أدرجت التأملات الفلسفية المبكرة عن الدارما Dharma، أو تعاليم بوذا، في القسم الثالث من المجموعة الأصولية (شريعة بالي) للأعمال البوذية المعروف باسم «سلة أبهيدارما»[(6)] Abhidharma Basket. ولم يكن مناط الاهتمام الرئيسي عند كتاب «الأبهيدارما» متمثلا في مسألة ما إذا كانت هناك جواهر أو نفوس أم لا، فقد افترضوا أن الوجود ليس منتميا إلى طبيعة الجوهر، وإنما هو بالأحرى يتمثل في تدافع مستمر من العناصر، التي أطلقوا عليها اسم «الدارمات Dharma». وكانت المشكلة بالنسبة لهم هي مشكلة تصنيف هذه الدارمات وتحديد العلاقات فيما بينها.

ويذهب أحد التعاليم الأساسية الأبهيدارمية حول طبيعة النفس إلى أنه في صميم الوجود الفردي، وبدلا من جوهر دائم لا يتغير، أو روح، هناك تيار من العناصر المتفردة، المتدفقة على نحو مستمر من الإحساس، والوعي، والشعور، ودوافع النشاط، والعمليات البدنية. وهذه العناصر المتحركة على نحو مستمر تؤدي إلى نشأة مظهر لنفس دائمة. ولكن هذا المظهر يتعين تجاهله، ذلك أن الفرد لا يعدو أن يكون قط أي شيء يتجاوز هذه العناصر المختلفة المتحركة. وفوق هذه العناصر، التي على الرغم من كونها مشروطة وعابرة، فإن الأبهيدارميين ينظرون إليها على أنها واقعية في نهاية المطاف،

فوقها يوجد عنصر النرفانا Nirvana الذي يعتقد أنه غير مشروط، وغير عابر. وينظر إلى عنصر «النرفانا» بصورة شاملة باعتباره فوق الوصف والتعريف. ولكن عندما كان الفلاسفة يشعرون، بين حين وآخر، بأنهم مضطرون إلى قول شيء عنه، فإنهم كانوا يطلقون عليه وصف الجوهر غير القابل للتحديد للعناصر المختلفة المشروطة في وضع ساكن. والمنطق الكامن وراء هذا يمكن فهمه في يسر، فحتى إذا استعصى التوصيف على الإدراك، فتعاليم بوذا تدفع باتجاه «سكينة» عناصر الوجود. وحيث إنه من المستحيل النظر إلى الفناء التام كنوع من الخلاص، فإن الفلاسفة قد نصوا على أن الخلاص، أو النرفانا، ينبغي أن يتمثل في سكينة العناصر المشروطة.

وهناك العديد من القوائم للعناصر الأساسية ترد في أدب الأبهيدارما موضحة التداخل بين هذه العناصر. وتختلف القوائم إحداها عن الأخرى بصورة عابرة، وغالبا ما تتداخل، ولكنها كلها تشير إلى أن العناصر الأساسية، أو الدارمات، هي من طبيعة قوى العناصر أكثر منها من طبيعة الجواهر العنصرية. وباستخدام القياس أمكن أن يقال إن الدارمات تشبه بشحنات من الطاقة العنصرية أكثر مما تشبه بجزئيات من المادة الصلبة، وعلى الرغم من أنها هي نفسها مجردة من الخصائص الزمانية والمكانية، فإنها بحركاتها وتداخلاتها تؤدي إلى نشوء العناصر المركبة أو العمليات، التي يمكن رصدها زمانيا ومكانيا. والفرد هو مركب من هذه القوى غير الشخصية، التي تواصل الحركة.

وفيما يتعلق بالنفس، فإن السؤال الذي تطرحه الأبهيدارما هو: كيف تصنف الدارمات الأساسية التي تشكل الفرد؟ تتخذ مجموعات خمسا، أو سكاندات Skandhas كفئات أساسية للنفس التجريبية، ثم تحلل هذه الفئات إلى مكونات جزئية أو دارمات Dharmas. وبهذه الطريقة تعد قوائم كالقائمة التالية:

1 ـ المجموعة التي تضم العمليات البدنية (روبا Rupa) تكونها دارمات الأذن، والعين، والأنف، واللسان، والبشرة. والدارمات الملائمة للون، والصوت، والرائحة، والذوق، والاحتكاك.

2 ـ المجموعة التي تضم العمليات المتعلقة بالشعور (فيدانا Vedana).

3 ـ العمليات المكونة للإدراك وهي تترك عند هذه المرحلة دونما تقسيم..

ولكن.

4 ـ العمليات المكونة لدوافع الفعل الواعية وغير الواعية (سانخارا Sankhara) تقسم بطريقة تكشف الدارمات المكونة للإدراك والشعور كذلك. والتقسيم يتم على النحو التالي:

أ ـ مكونات النشاط العقلي الماثل في الوعي: الشعور، الإدراك الحسي، الإرادة، الإحساس المباشر، الرغبة، الفهم، الذاكرة، الانتباه، الميل، والتركيز.

ب ـ مكونات الفضيلة: الإيمان، الشجاعة، الاتزان، التواضع، التقزز من الأشياء المرفوضة، القناعة، التسامح، الشفقة، والتعقل.

ج ـ مكونات الرذيلة: البلادة، الشك، الكسل، اللامبالاة، الكبر، الغضب، النفاق، الحسد، الغيرة، الغش، الخداع، الكراهية، التعالي.

5 ـ المجموعة المكونة لأنشطة الوعي تقسم إلى العناصر، أو الدارمات، المسؤولة عن فئات الوعي الثلاث: الطاهر، غير الطاهر، اللامتعين (أي الذي يمكن أن يكون طاهرا أو غير طاهر). وإجمالا فإن فئات الوعي الثلاث هذه تشمل تسعة وثمانين عنصرا أو دارما، عندما تتصل بالعمليات المختلفة المكونة للسانخارا Sankhara.

غير أن تقسيم المجموعات الخمس من العمليات، التي تشكل الفرد، إلى هذه الدارمات ليس نهاية المطاف، فهذه الدارمات جميعها مشروطة أو مصنوعة، بمعنى أنها ليست مستقلة، وليس لها وجود في ذاتها، وتعتمد في وجودها على شيء آخر. ومن هنا يمكن طرح هذا السؤال: ممَ تتخذ هذه الدارمات؟ وعندما يؤخذ هذا السؤال مأخذ الجد، فإن الدارمات نفسها تقسم إلى عدد غير معين (وربما لا حد له) من المكونات، أو اللحظات، التي ينظر إليها على أنها الدارمات النهائية للوجود. وكل من هذه الدارمات النهائية قائم بذاته، ودونما خصائص الكتلة أو الديمومة، ولكنها في مجموعها مسؤولة عن خصائص الأشياء في العالم.

وهذا التحليل للنفس يدمر فكرة النفس الدائمة والمستقلة، فلا يوجد في أي مكان أثر للذات أو الأنا، وإنما توجد العناصر اللاشخصية وحدها. في اقتران وتطور مستمرين، مؤدية إلى نشوء مظهر نفس باقية.

وبينما يتسق مبدأ الأبهيدارما هذا مع تعاليم بوذا القائلة إنه لا وجود لنفس في أي موضع، وإن كل الدارمات هي بلا نفس، وأن الاستنارة تقتضي

التخلي عن كل تعلق بالأنا. فإنه لا يقدم كبير مساعدة في فهم استمرارية الفرد، كما أنه لا يقدم تفسيرا لكيف يمكن أن تؤثر نتائج أفعال شخص في ذلك الشخص في وقت لاحق، ولكن ما لم يكن هذا ممكنا، فإن التعاليم القائلة إن الأشخاص الأفراد بمقدورهم قهر المعاناة، تغدو بلا أهمية بالمرة. الآن من الصحيح أن تفسيرا اسميا قد تم تقديمه لهذه النقاط في إطار القول إن تجميع العناصر يقدم اتصال فرديا. وهذا الاتصال الفردي يخدم الهدف المتمثل في تفسير الخصائص الباقية للشخص، وذلك بالقول بالبقاء دونما دوام. كما أنه يتيح كذلك التمييز ما بين اتصالا وآخر. غير أن الصعوبة في هذه الرؤية الخاصة بالاتصال الشخصي تكمن في أنه ما من سبب يدفع العمليات إلى تكوين مثل هذا الاتصال. وما لم تحتو الدارمات على شيء آخر بخلاف القوى المتفردة غير الشخصية، فإن هذه القوى لن تتداخل بالضرورة متحولة إلى هذا الاتصال الشخصي.

6 ـ الرؤية الشخصانية:

دفعت هذه الصعوبات التي واجهها تفسير الأبهيدارما لمذهب الأناتا البوذيين في مدارس فاتسيبوترايا وساميتايا ودارموتارايا وبهادرايانيا وتشاجنكا إلى القول إنه بالإضافة إلى الدارمات غير الشخصية هناك شخص (بودجالا[7] Pudgala) يمكن العثور عليه. وقد سعى هؤلاء البوذيون المعروفون بالشخصانيين (بودجالافادين Pudgalavdin) إلى الوصول إلى تفسير تعاليم الأناتا، التي قال بها بوذا ينسجم مع الاعتقاد السائد في النفس، ولا ينتهك في الوقت نفسه التعاليم الأساسية حول تخفيف المعاناة.

وقد تم تعرُّف «الشخص» الذي قال به الشخصانيون باعتباره شيئا حقيقيا، في حد ذاته، يعايشه الشخص المستنير. وهذا «الشخص» هو الذي يعلل إضفاء الطابع الفردي على العمليات بحيث يمكن تمييز الأشخاص الأفراد والأشياء المفردة الواحد من الآخر. وهو يجعل كذلك من الممكن حدوث الاستمرارية في داخل عملية مميزة ومتواصلة، بحيث إن نتائج أنشطة شخص بعينه تصبح حقا لذلك الشخص وليس لشخص آخر. و«الشخص» هو الذي يقدم عنصر الاتصال بين الفرد الجاهل والفرد المستنير. وهذا «الشخص» هو وسيط الأنشطة. وهو مسؤول عن تنسيق

أنشطة العمليات الذهنية المختلفة المندرجة في المعرفة والفعل.

وعلى الرغم من أن إضافة «الشخص» إلى الحقائق الواقعية غير الشخصية التي وضع الأبهيدارميون قوائمها قد جعل من الممكن التزام الطرق المألوفة، والمعبرة عن النظرة السليمة في الحديث عن النفس والتجربة، فإن الشخصانيين لم يكن بوسعهم إنجاز نظرية مقنعة،. ما لم يوضحوا الكيفية التي يرتبط بها هذا «الشخص» بالعناصر غير الشخصية، كما كان عليهم كذلك إيضاح أن وجهة نظرهم متسقة مع تعاليم بوذا الخاصة باللا نفس. وقد برهنت الصعوبة التي تكتنف إنجاز هاتين النقطتين على أنها يصعب تجاوزها بالنسبة للشخصانيين، فهم لتجنب الاعتقاد الخاطئ* بالنفس، لم يكن بوسعهم التوحيد بين «الشخص» والمجموعات نفسها، كما لم يكن بمقدورهم القول إن الشخص داخل أو خارج المجموعات. وإذا ما تم التوحيد بين «الشخص» والمجموعات فإن ذلك لن يحقق كسبا يذكر، ذلك أن «الشخص» سيظهر ويختفي، عندما تظهر المجموعات وتختفي، وإذا تم التمييز بين الشخص والمجموعات، فإنه لابد من ربطه بها بشكل من الأشكال، ولكن ذلك ينتهك بوضوح تعاليم اللا تعلق التي يقبلها البوذيون جميعا.

ما الذي يبقى كإمكان للعلاقة بين المجموعات و«الشخص»؟ يقول الشخصانيون إن العلاقة هي علاقة تضايف Correlation ويكتفون بالقول إنه لا يمكن إيضاحها على نحو أكبر في ضوء العلاقات الأخرى. وصعوبة هذا الطرح تتمثل في أن أحد المضايفات هو وحده المعروف، ذلك أنه اعتراف الشخصانيين أنفسهم يعد «الشخص» غير قابل للتحديد في كل جانب من جوانبه. ولكن إذا كان أحد عنصرين يعتقد أن بينهما تضايفا مجهولا تماما، فليس هناك أساس لمعرفة وجود تضايف، أو طبيعة هذا التضايف، إن كان له وجود. ويلجأ الشخصانيون في محاولة من جانبهم لتجنب هذه الصعوبة إلى ضرب مثل: «الشخص» يشبه النار، التي ترتبط بالتضايف مع الوقود واللهب، فعلى الرغم من أنها توجد معا دائما، فإن النار لها واقع خاص بها، يتجلى في طبيعتها كحرارة، والنار ليست هي نفسها الوقود، أو ألسنة اللهب.

وتكمن صعوبة الأمثلة، بصورة عامة، في أنها بينما قد تصور معنى ما فإنها لا تبرهن على هذا المعنى. والصعوبة في هذا المثل بالتحديد تكمن في

أنه ليس واضحا في ذاته، وبالتالي فهو حتى لا يؤدي إلى إيضاح المعنى. وكنتيجة لذلك فإن النظرية الشخصانية، التي تتفرد من بين كل النظريات البوذية عن النفي بأنها الأقرب إلى وجهة النظر المألوفة المواكبة للفطرة السليمة، لا تعدو أن تكون مجرد إصرار بالغ العناد على أنه حيث إننا نتحدث عادة ونتصرف كما لو كان هناك شخص بالإضافة إلى مجموعات العمليات التي تشكل الفرد، فإن ذلك «الشخص» لابد أنه موجود، على الرغم من أنه ليس من الممكن القول بطبيعته أو كيف يرتبط بهذه العمليات.

7 ـ النفس «بماهي كذلك» Suchness:

دفع عدم الرضا عن النظرية التي قال بها الشخصانيون في النفس، فلاسفة المهايانا إلى السعي للوصول إلى طرق لحل مشكلات الاستمرارية الشخصية، والاستنارة، دون طرح نظرية عن الجوهر. وبالنسبة لأشفاجوسا فإن «الشخص» أو البودجالا الذي قال به الشخصانيون قد حل محله التاثاتا Tathata أو أخذ الشيء على نحو ما هو عليه Suchness. وبالنسبة لفلاسفة المدهياميكا كان الشوفياتا Shunyate أو الفراغ هو الذي اضطلع بدور البودجالا. ومن المهم أن نلاحظ هنا أن أخذ الشيء على ماهو عليه، والفراغ لم يتم طرحهما كنظريتين لتفسير الاستمرارية التجريبية للفرد. والمشكلة على نحو ما يراها فلاسفة المهايانا تضرب جذورها في محاولة فهم الاتصال بين الفرد التجريبي والفرد المستنير، بين النفس الجاهلة والنفس التي بلغت مرتبة النرفانا بتحقيق المتنور Buddhi. ولم تنشأ مشكلة فيما يتعلق بالهوية التجريبية والاستمرارية، لأنه كان من المقبول بصورة شاملة أن ماهو تجريبي مركب، وغير حقيقي، وزائل، وينتمي إلى طبيعة الدوخا (المعاناة)، وينبغي استئصاله لا تفسيره. ولكن إذا كان يرد لأولئك الأشخاص الذين توجه إليهم بوذا بعظاته أن تتحقق استنارتهم، فلابد أن قوام الأمر أنه على نحو ما موضع داخل العالم التجريبي لابد أن يوجد ذلك الذي لا ينتمي إلى طبيعة المركب والذي لا يستعصي فصله عن المعاناة. ولسوف يكون هذا ـ كائنا ما كان ـ هو الذي سيشكل طبيعة الشخص المستنير. والمشكلة التي تطرح نفسها هنا ليست مشكلة تحديد جوهر النفس التجريبية الجاهلة، وإنما هي مشكلة فهم جوهر النفس المستنيرة ـ طبيعة بوذا نفسها.

وتتفاقم صعوبة هذه المشكلة التي لا حل لها، تقريبا، من واقعة أن النفس الجاهلة هي التي تحاول فهم النفس المستنيرة.

ولا شك في أن تضخيم المشكلة التي خلقتها النفس الجاهلة في غمار محاولتها فهم النفس المستنيرة هو الذي دفع بالشخصانيين إلى القول إن الشخص غير قابل للتعريف بصورة تامة. ولكن كما يشير فلاسفة المهايانا فإنه إذا كان هذا «الشخص» غير قابل للتعريف تماما، فإنه لا ينبغي أن يسمى «شخصا» لأن الشخص شيء محدد ويمكن وصفه (على الأقل بصورة تقريبية). وإذا كانت طبيعة النفس المستنيرة تعلو على التجريبي والذهني فإنها لا يمكن أن تسمى بكلمة «شخص» أو بأي شيء آخر. وبتعبير آخر فإن النفس المستنيرة هي ماهي عليه فحسب، وبما أنه ما من شيء يمكن أن يقال عنه إنه على ماهو عليه، بدلا من محاولة جعله شيئا محددا، فإن من الأفضل أن يشار إليه باستخدام اللا اسم «بما هو كذلك Suchness».

وقد اعترض فلاسفة مدرسة المدهياميكا كذلك إلحاق الاسم «شخص» أو «بودجالا» بالنفس المستنيرة. وكان اللا اسم الذي أطلقوه على النفس المستنيرة هو شوناتا Shunate أو الخواء، ويغدو المدخل إلى ما كان يرمي إليه فلاسفة المدهياميكا واضحا من خلال السؤال الذي يعقب القول إن شيئا ما خاو، أي «خاو مم؟».

وكان ما يطرحه فلاسفة المدهياميكا هو أن «البودجالا Pudgala الذي قال به الشخصانيون» خاو من الواقع. وقد جرى دعم الجملة الكامنة وراء هذا الطرح من خلال الوضعية القائلة إن كل ما يتم إقراره ذهنيا وعقليا ينتمي إلى طبيعة العقل لا الواقع، فالطروحات الذهنيية والعقلية تقوم على أساس تجزئة الواقع، وهكذا لا تمثل الواقع على نحو ماهو عليه، ومن هنا فإن مثل هذه الطروحات خاو من الواقع. والطرح الشخصاني القائل إن هناك «بودجالا» فوق مجموعات العمليات الخمس هو مجرد طرح خاو إذا كان يدور حول أي شخص محدد. ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان طرح «البودجالا» لا ينظر إليه على أنه طرح حول أي شيء محدد، فإنه لا يكون طرحا حول الواقع بصورة حقيقية. وإنما يمكن في أفضل الحالات النظر إليه على أنه طرح قوامه أنه حيث إن نظرية المجموعات تقوم على تجزئة الواقع، فإن هذه النظرية تحقق بالضرورة في إثبات وجود النفس الحقيقية.

ومن شأن وجهة النظر هذه أن تقترب من موقف مدرسة المدهياميكا، ولكن ليس هناك دليل على أن «البودجالا فيديين» قد طوروا مثل هذه الوجهة من النظر.

ووجهة نظر فلاسفة مدرسة المدهياميكا حول طبيعة الذات المستنيرة هي في الواقع «لا وجهة نظر»، فالمدهياميكا لا تقول بأي وجهة نظر، وتتجنب التمسك بأي نظرية على أنها حقيقية، وبأخرى على أنها زائفة، وتتفهم أن أي نظرية حول النفس من شأنها أن تكون أحادية وناقصة. وبلوغ الاستنارة سيكشف، مباشرة، عن سلام النرفانا ونعماها. وهكذا، فعلى الرغم من أن نجارجونا لديه نظرية عن النظريات الأخرى، فليست لديه نظرية عن النفس المستنيرة، وهو يعرف أن المفاهيم لا تستطيع الإمساك بهذا الواقع.

8 ـ النفس باعتبارها وعيا:

يحل فلاسفة مدرسة اليوجاكارا محل نظرية البودجالا الشخصانية نظرية الألايا ـ فيجنانا Alya-Vijnana أو «الوعي ـ البذرة». وطرحهم مفاده أن هناك وعيا دقيقا ومنتشرا إلى أبعد الحدود، يشكل أساس الوعي العادي، والذي انطلاقا منه يتطور الوعي العادي وإليه يعود. ويتيح هذا الوعي ـ بالبذرة الاستمرار فيما بين أنشطة الوعي المطلوبة لإعطاء الاستمرار للنشاط العقلي للفرد، كما أنه يقدم كذلك الرد على السؤال المتعلق بالصلة بين السير على الطريق وتحقق الإنقاذ، ذلك أن جوهر النفس متضمن في هذا الوعي ـ البذرة، وعندما يزال كل ماهو دنس وشرير من هذا الوعي الأساسي فإن «الدوخا» كلها سيتم القضاء عليها، وتتحقق «النرفانا».

ويمكن إدراك أنه لابد من وجود وعي ـ بذرة، بحسب مايقوله فلاسفة اليوجاكارا، من خلال بحث طبيعة النشاط الواعي. ومن منطلق البناء على تحليل الأبهيدارما يتم تقليل الوعي، أو النشاط الواعي، إلى تيار من اللحظات، أو نقاط الوعي. وفي بعض الأحيان يجري هذا التيار تحت السطح، وفي أحيان أخرى يبرز فوقه، على نحو ما يحدث عندما نكون واعين بالأشياء أو الأنشطة من حولنا. وحيث إن الوعي ليس بمقدوره الوصول إلى الصدا رة مالم يكن ماثلا في صورة كامنة، أو على شكل بذرة، فلابد أن قوام الأمر أن

هناك وعيا ـ بذرة. وإلى هذا الوعي البذرة يمضي مايبقى من كل لحظات الوعي الماضية، ومنه يجيء أساس الوعي الحاضر.

وتحظى هذه النظرية بميزة تقديم تفسير «للكرما Karma» وحصول الفاعل على جزاء النتائج المترتبة على أفعاله والتناسخ (الفرد يولد ويموت مرات عديدة) التمييز بين فرد وآخر (بذور مختلفة) والصلة بين السير على الطريق وتحقق الاستنارة (نقاء الوعي ـ البذرة).

ويرفض فلاسفة اليوجاكارا Yogacarins النقد الذي توجهه مدرسة المدهياميكا Madhymika والقائل إن كل الدارمات ـ بما في ذلك دارمات الوعي ـ غير واقعية بسبب الوصول عقليا أو حسيا من خلال تجزئة الواقع. وحجتهم في هذا الرفض هي أنه إذا نظر إلى الوعي باعتباره غير واقعي، فإن كل الحجج التي يبرهن فلاسفة المدهياميكا من خلالها على عدم واقعية كل الدارمات ستتهاوى من أساسها، حيث إنها حجج ذهنية، تنشأ داخل الوعي. غير أن فلاسفة اليوجاكارا إذ يرفضون عدم واقعية الدارمات خارج الوعي، فإنهم يتركون بلا أساس للقول بوجود الأفراد الآخرين، دع جانبا التمييز بينهم. والسبب هو أنه إذا كان الواقع الوحيد الذي يتم الإقرار به هو واقع الوعي الخاص بي، فإن أي وجود آخر لا يمكن أن يعرف إلا بمقدار مايوجد في وعيي فهي مسألة ستظل مجهولة إلى الأبد.

وإلى جانب هذه الصعوبة فإن فلاسفة اليوجاكارا يتعرضون لضغوط بالغة للبرهنة على صحة نظريتهم الخاصة بالوعي ـ البذرة، ففي نهاية المطاف قد توجد نظريات أخرى تنسجم مع التجربة العادية. وهناك فارق بين اقتراح نظرية محتملة عن النفس وإظهار كونها صحيحة أو تفوق كل النظريات الأخرى. ووفقا لنظرية الوعي ـ البذرة فإن الوعي العادي ينشأ انطلاقا من وعي ـ بذرة ويوجد فيه، ولكن انطلاقا من ماذا ينشأ الوعي ـ البذرة؟ وفيم يوجد؟ إذا ماطرح شيء في معرض الرد على هذين السؤالين، فإنه يبدو أن الوعي ـ البذرة ليس النفس المطلقة، وإنما مرحلة وسيطة في التحليل. ومن ناحية أخرى إذا قيل إن الوعي ـ البذرة موجود بصورة، وأنه يوجد في ذاته فحسب، فإن من المتعذر فهم السبب في أنه لا يمكن أن يقال الشيء نفسه عن الوعي العادي. وهناك صعوبة إضافية هي أنه من منظور الوعي العادي وحده يمكن لأي شيء أن يقال عن الوعي ـ البذرة، ومن هنا

فإن المزاعم التي تقال عن الوعي ـ البذرة هي نفسها غير قابلة، تماما، للاختبار أو التحقق من مدى صحتها.

تكشف الصعوبات التي تواجه هذه النظريات المختلفة التي تدور حول النفس عن بعض المشكلات التي تجري مواجهتها في غمار محاولة تقديم صورة مقبولة فلسفيا لمن هو الشخص. ومن الواضح أن الرؤيتين «الشخصانية»، و«اليوجاكارية»، كلتاهما من الصعب الإبقاء عليهما دون انتهاك لمبدأ النشوء التابع أما المعتمد على غيره. وبالإضافة إلى ذلك فإنهما تواجهان المشكلات الفلسفية العديدة التي أشرنا إليها فيما سبق. ومن ناحية أخرى فإن وجهات نظر أشفاجوسا Ashvaghosa وفلاسفة مدرسة المدهياميكا التي تقدم الأساس الرئيسي للممارسات التي تشكل طريقة الحياة في بوذية المهايانا، لا توفر نظرية محددة بوضوح عن النفس. ويبدو فلاسفة المدهياميكا، بحكم كونهم نسبيين تماما، الأكثر اتساقا مع مبدأ النشوء التابع. ولكن هذه الحقيقة نفسها منعتهم من أن تكون لهم نظرية نهائية خاصة بهم، فليست لديهم أفكار نهائية يقيمون على أساسها مثل هذه النظرية، وحتى قولهم إن كل وجهات النظر نسبية هو، في حد ذاته، قول نسبي.

ويبدو أن فلاسفة مدرسة المدهياميكا هم وحدهم الذين فسروا مبدأ النشوء التابع باعتباره ينطبق على كل وجود يمكن تصوره. ونظر فلاسفة «الأبهيدارما» الواقعيون إلى اللحظات النهائية للوجود باعتبارها أساسية أو مطلقة، وربطوا كل وجود آخر بهذه العناصر الأساسية. أما فلاسفة مدرسة اليوجاكارا المثاليون، فقد نظروا إلى الوعي ـ البذرة باعتباره أساسيا ومطلقا، وربطوا كل وجود آخر بهذا الواقع الأساسي.

ولأن كلا من الفلاسفة الواقعيين والمثاليين سمحوا بوجود استثناءات من مبدأ النشوء التابع، فقد توافر لهم أساس ليقيموا عليه نظرياتهم الخاصة بالنفس. غير أن فلاسفة المدهياميكا لم يفسروا هذا المبدأ على نحو تصبح معه أنواع معينة من الوجود استثناءات، مما يسمح لها بأن تكون مطلقات في نسق فلسفي، والثمن الذي دفعوه لقاء رفضهم السماح باستثناءات هو أنهم عجزوا عن إقرار وجهة نظر خاصة بهم، إذ ليس لديهم أساس لأي وجهة نظر. غير أن هذا الثمن يبدو ثمنا زهيدا، فعلى نحو ما رأينا من

قبل، أقر بوذا كذلك بأنه ليست لديه وجهة نظر فيما يتعلق بالنفس. وفي حقيقة الأمر فإنه بالنسبة للبوذي الذي يمارس البوذية كطريقة حياة يعد عدم وجود وجهات نظر لديه تمثيلا لتقدم يعتد به على الطريق، لأن ذلك يقضي على إمكان التشبث بكيانات ذهنية محضة، كما يدل على اللا تعلق بـ «أنا» الجهل التي تكمن في قرار المعاناة.

الهوامش

(1) أناتا Anatta: اللانفس أو اللا ذات أو اللا جوهر، ومن منظور البوذية لا يوجد في الإنسان جوهر خالد دائم يسمح بالروح، ويتم الوصول إلى ذلك بتحليل العمليات التي يتكون منها والوصول إلى أنه ليس في مكونات هذه العمليات ماهو زائد أو مجهول ويمكن أن يسمى بالنفس. (المترجم).

(2) الزوال Anicca: اللا دوام وهو بحسب البوذية صفة أساسية لكل الموجودات. (المترجم).

(3) الدوخا Dukka: كلمة تشمل جميع المعاني المتضمنة في كلمات: المرض والشر والضيق أو السخط والنقص والداء أو العلة، والبوذية تؤكد أن الوجود الفاني يتسم كله بالدوخا، وتسعى للوصول إلى إزالتها. (المترجم).

(4) فكشاجوتا Vacchagota: اسم يرد في الكتابات البوذية، مشارا إليه بأنه الرجل الذي سأل بوذا عن طبيعة النفس أو الذات. (المترجم).

(5) بودا جهوزا Buddhaghosa: مفكر هندي، يعتقد أنه ازدهر في القرن الرابع الميلادي أو أوائل القرن الخامس الميلادي في إطار البوذية الثرافادية. واشتهر بصفة خاصة بكتابه «الطريق إلى النقاء أو الطهارة» وهو تلخيص للمذاهب البوذية الرئيسية في عصره. (المترجم).

(6) سلة أبهيدارما Abhidharma Basket: تسمى أيضا أبهيدارما بتاكا، وهي مجموعة النصوص الثالثة التي تشكل شريعة الثرافادا (أي طريق القدامى أو الكبار أو الشيوخ) في بوذية جنوب شرقي آسيا، وهي مجموعة أقوال بوذا الموجهة للأتباع ولفقهاء البوذية. (المترجم).

(7) بودجالا Pudgala: كلمة تعني أصلا طبقة أو شريحة من الشخصية. (المترجم).

13 طبيعة الواقع

1 ـ موجز لوجهات النظر المختلفة حول الواقع:

كما تشكلت النظريات البوذية بحسب تفسيراتها لمبدأ النشوء التابع، كذلك تأثرت بهذا المبدأ، النظريات المختلفة عن طبيعة الواقع الخارجي. وكنتيجة لتقاسم المبدأ المشترك الخاص بالنشوء التابع، فإن النظريات البوذية عن العالم والنفس لها سمات معينة مشتركة:

1 ـ لا ينتمي أي من النفوس أو الأشياء الخارجية إلى طبيعة الجوهر.

2 ـ كل من النفوش والأشياء تشكلها عمليات قوى العناصر .

3 ـ الدوام لا وجود له سواء في الأشياء أو النفوس.

4 ـ الزمان والمكان ليسا خاصيتين محددتين لأي من الأشياء أو النفوس، حيث إن الزمان والمكان نسبيان للعمليات (التي هي بالفعل نسبية إحداها للأخرى). ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا اللب المؤلف من المذهب المشترك بين كل المدارس، فإن هناك العديد من الخلافات بين وجهات نظر هذه المدارس حول طبيعة العالم الخارجي كنتيجة

للتفسيرات المختلفة لمبدأ النشوء التابع.

ويمكن تلخيص الخلافات الرئيسية في التعاليم حول طبيعة العالم الخارجي من خلال وجهات نظر مدارس «الفيبهاشكا Vaibhasika» و«السوترانتيكا Sautrantika» و«المدهياميكا Madhyamika»، و«اليوجاكارا Yogacara». وترتبط أولى هذه المدارس، وهي مدرسة الفيبهاشكا بالبوذية المبكرة، أو الثرافادا، وقوام رؤيتها للعالم أن العناصر (الدارمات) التي تشكل العالم التجريبي هي ما يؤلف الواقع النهائي، وهذه العناصر تشكل المحتوى الأساسي للتجربة وتقدم بشكل مباشر في التجربة. وحيث إنه من المعتقد أن هناك عددا كبيرا من هذه العناصر النهائية، فإن ميتافيزيقا «الفيبهاشكا» يمكن أن تسمى بالواقعية التعددية.

وعلى الرغم من أن مدرسة السوترانتيكا غالبا ما يتم ربطها بالبوذية الثرافادية، فإنها في حقيقتها فلسفة انتقالية، تشكل جسرا للعبور بين الثرافادا والمهايانا. ويبدو من النظرة الأولى أن رؤية السوترانتيكا للعالم مماثلة تماما لرؤية الفيبهاشكا، ذلك أن الرؤيتين كلتيهما تعددية وواقعية. غير أن هناك اختلافا مهما، حيث إن فلاسفة مدرسة السوترانتيكا يرفضون المفهوم القائل إن السمات الأساسية للتجربة العادية تشكل العناصر النهائية للأشياء، وهم يذهبون إلى القول إن كل ماتجري تجربته ومعايشته يعتمد على عناصر أخرى، لا تجري تجربتها بصورة مباشرة، ففي نهاية المطاف ينص مبدأ النشوء التابع على أنه ليست هناك كائنات أو موجودات، وإنما هناك عمليات انطلاق نحو الوجود، وهذه العمليات تعتمد إحداها على الأخرى، وما من عملية منها لها واقع مستقل خاص بها. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فلابد أن العناصر الأساسية للواقع الذي تجري تجربته تفتقر كذلك إلى الواقع المستقل. وبناء على ذلك فإن فلاسفة مدرسة «السوترانتيكا» يعلمون أن العناصر الأساسية للواقع لا تتم معرفتها بصورة مباشرة، وإنما هي تقع فيما وراء مضامين التجربة، وتعطي لهذه المضامين النشوء، كما أن هذه المضامين هي التي تمثلها.

يتخلى فلاسفة مدرسة المدهياميكا تماما عن الواقعية التعددية، وهم إذ يتفقون مع فلاسفة «السوترانتيكا» في أن التفسير الصحيح لمبدأ النشوء التابع لا يسمح بـ «الواقعيات» التي تجري تجربتها على نحو مباشر، والتي

يقول بها فلاسفة الفيبهاشكا، فإنهم يمضون قدما، ويقولون إن العناصر الأساسية، أو الدارمات، التي قال بها فلاسفة السوترانتيكا يكونون قد أسلموا هذه العناصر إلى عالم العدم، ومن المفترض أن العناصر النهائية للأشياء التي قال بها فلاسفة السوترانتيكا تمثلها مضامين التجربة العادية، ولكن بما أنه ليست هناك طريقة لجسم ما إذا كانت مضامين التجربة تمثل العناصر الأساسية أم لا، فإن نزعة التمثل العقلي Representationalism التي قال بها فلاسفة السوترانتيكا تكون بلا أساس.

شدد فلاسفة مدرسة المدهياميكا على نسبية مكونات الأشياء، وقوام تفكيرهم في هذه النقطة هو أنه إذا كان ماهو موجود، كائنا ما كان، معتمدا على شيء آخر، فليس من الممكن، إذن، تحديد بعض الموجودات (الدارمات) التي توجد أولا وهي مستقلة عن الموجودات الأخرى. والسعي للوصول إلى عناصر مطلقة، حقيقية في ذاتها، هو سعي مضلل للوصول إلى مجرد وهم. وهي نتيجة للفشل في التغلغل إلى أعماق مبدأ النشوء التابع، ذلك أنه يكذب التشبث بالرؤية الخاطئة للجوهر. وإذ أكد فلاسفة المدهياميكا تشابك العناصر واعتماد أحدها على الآخر. ونسبيتها الجوهرية، غدوا مشهورين بنظريتهم الخاصة بالشونياتا Shunyata. وكلمة الشونياتا تعني «الخواء». وتذهب نظرية الشونياتا إلى أن كل العناصر خاوية من الواقع المطلق، أي أنه لا وجود في ذاته ومن تلقاء ذاته، فكل وجود معتمد على غيره، وكل موجود هو نسبي، لكل شيء آخر، ومعتمد عليه.

وافق فلاسفة اليوجاكارا على أن الواقعية التعددية لم تكن متسقة مع نظرية النشوء التابع، وأنه لا يمكن القول إنه توجد في العالم عناصر وجود مطلقة ونهائية، ومن ثم فقد كان فلاسفة المدهياميكا على حق في الإشارة النسبية الأساسية، والاعتماد المتبادل، اللذين يميزان الواقع الخارجي. ولكن فلاسفة اليوجاكارا أحسوا بأنهم قد مضوا إلى أبعد مما ينبغي في توصيف «كل الوجود» بأنه نسبي، ومن ثم غير واقعي (بمعنى أنه لا يحظى بواقع مستقل) ذلك أنه إذا كان القول صحيحا، فإنه ينبني على ذلك أن وجود الوعي نسبي وغير واقعي أيضا، ولكن لو أن الأمر كان كذلك، فإن نتائج الوعي ستكون نسبية، وغير واقعية أيضا. وحيث إن حجج فلاسفة المدهياميكا هي نتائج نشاط واع، فإنها ستكون نسبية وغير واقعية، ولن

يكون هناك سبيل للحفاظ على وضعها. وبناء على ذلك فقد شدد فلاسفة «اليوجاكارا» على أن الوعي ينبغي السماح له بأن يوجد في حد ذاته، فهو وحده الواقعي بصورة مستقلة، وكل شيء آخر له واقع بالنسبة للوعي فقط.

هنا دار فلاسفة «اليوجاكارا» دورة كاملة حول وجهة نظر «الفيبهاشكا»، ففلاسفة «الفيبهاشكا» يحددون العناصر الأساسية للواقع الخارجي باعتبارها مطلقة، وكل شيء آخر له واقع نسبي لهذه الدارمات الأساسية فقط. وقد نظر فلاسفة «اليوجاكارا» إلى هذه العناصر باعتبارها نسبية للوعي، ومنحوا الوعي نفسه وضعية الواقع الأساسي والمطلق في النسق. وتعرف هذه الرؤية أن كل موجود، كائنا ما كان، يوجد بالنسبة للوعي وحده ـ تعرف بالمثالية Idealism.

والفارق الرئيسي بين الواقعية والمثالية هو أن الواقعية تنظر إلى واقع الأشياء الخارجية باعتباره نهائيا، وكل شيء آخر، بما في ذلك الوعي، نسبي أمام الواقع الخارجي. أما المثالية فهي تنظر إلى الوعي باعتباره نهائيا، وكل شيء آخر، بما في ذلك الأشياء الخارجية، واقعي فحسب بالنسبة للواقع. وتختلف الرؤية المدهياميكية ـ القائلة إن كل شيء خاو من الواقع ـ عن كل من الواقعية والمثالية، في أنها لا تنظر إلى أي من الوعي أو الواقع الخارجي باعتباره نهائيا، ومن هنا فإنها نسبية تامة دونما مطلق، والوعي والواقع الخارجي يقومان على أساس أنطولوجي واحد، فكل منهما لا يكون حقيقة إلا من حيث صلته بالآخر فحسب.

2 ـ الواقعية التعددية:

وفقا لتفسير النشوء التابع، الذي يشكل أساس البوذية الثرافادية، فإن العمليات التي تشكل الواقع تتألف من عدد لا حصر له من العناصر، أو القوى، المفصلة، والزائلة، في حالة حركة مستمرة. وهذه العناصر، أو الدارمات، هي القوى المطلقة في الكون، وهي المسؤولة عن كل ما يوجد. وهي توجد على نحو مستقل في طبيعتها الخاصة، وكل شيء آخر ينشأ اعتمادا على هذه العناصر المطلقة. وعلى الرغم من عمرها البالغ القصر، فإنه يعتقد أنها واقعية بصورة مطلقة، ذلك أن لها نتائج تترتب عليها، وهذه النتائج هي العصى، والأحجار، والموائد، والمقاعد... إلخ التي تشكل عالم

التجربة المألوف.

والعلاقة بين الدارمات الأساسية وعالم التجربة المألوف يممكن مقارنتها بالعلاقة بين النظرية العلمية الحديثة الخاصة بالمكونات الذرية للأشياء، والإدراك القائم على الفطرة السليمة لهذه الأشياء، ورؤية الفطرة السليمة قوامها أن الموائد والمقاعد هي أشياء ثابتة ومعمرة، وهي من الصلابة بقدر ما يحلو لك القول، ولكن العالم يبلغنا بأن مايدعى بالمائدة، ويعتقد أنه شيء ثابت ودائم، هو في حقيقة أمره مجوعة من القوى والعناصر في حالة حركة مستمرة. وهذا مماثل تماما للرؤية البوذية للدارمات باعتبارها المكونات النهائية للأشياء، فالبوذيون بدورهم يعتقدون أن أشياء الفطرة السليمة لا تعدو أن تكون مجموعات من قوى أكثر أولية بكثير في حالة حركة مستمرة. وبالنسبة للبوذي، كما هي الحال بالنسبة للعالم، فإن هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء، لا تعني إنكار عالم الفطرة السليمة أو تفنيده، أو إنكار أي من موضوعاته، فالعالم الواقعي موجود هنالك خارجا، وهو حقيقي على نحو ما يعتقد أي شخص أنه كذلك، ولكن واقعه تشكل بطريقة مختلفة عما يتم تصوره عادة. إنه في حقيقة الأمر مؤلف من مجموعات من قوى العناصر المنفصلة، والزائلة، في حالة حركة مستمرة.

وفي غمار وصول فلاسفة الفيبهاشكا والسوترانتيكا إلى تصوراتهم الميتافيزيقية، قبلوا واقع عالم التجربة المألوف، لكنهم رفضوا فرض نظرية مجرد عن الجوهر على هذا الواقع. فالتجربة لا سبيل إلى إنكارها، وماتجري تجربته ومعايشته، كائنا ما كان، هو أمر واقعي، وإلا لما أمكن تجربته. ومعطيات التجربة، التي توضع في أهاب نظرية، يمكن تجاهلها، عندما نركز الانتباه على الكيانات النظرية التي نفترض أنها تفسر التجربة. ورؤية الواقع من منظور الجوهر هي مثال بارز لذلك. فالتجربة في ذاتها وبذاتها لا تحمل معها قط معطيات عن هوية الأشياء ودوامها. والهوية والدوام، وهما أمران أساسيان للرؤية الجوهرية للواقع، يتم فرضهما على معطيات التجربة كإطار تفسيري، وهذا الإطار هو الذي يرغب البوذي في رفضه، لأنه ليس معطى من خلال التجربة نفسها. ومذهب الزوال أو الأنيكا Anicca (اللدوام) هو في أساسه إنكار للرؤية الجوهرية للواقع. إنه إنكار لواقع العالم كـ «جوهر» فقط، وهو يترك البدائل الأخرى متاحة. فالبوذيون يقولون

إن الواقع يتألف من عمليات، لا من جواهر.

أما السؤال: ما العملية؟ وكيف تشكل العمليات عالم التجربة اليومية؟ فهو موضوع آخر. ولكن من الجلي أن واقع العملية لا ينكره أحد. وقد اكتسب فلاسفة الفيبهاشكا والسوترانتيكا اسم «الواقعي» بسبب تأكيد واقع العملية. وهم بالإضافة إلى ذلك واقعيون «تعدديون» لأنهم يعتقدون أن العمليات التي تشكل الواقع تتألف من عدد هائل من العناصر المنفصلة والمتفاعلة.

3 ـ الوجود:

تتحدد السمات الرئيسية لميتافيزيقا فلاسفة «الفيبهاشكا» و«السوترانتيكا»، برفضهم لرؤية الواقع من خلال الجوهر. وهي رؤية تمسك بها العديد من الفلاسفة الهندوسيين، وبصفة خاصة أولئك الذين ينتمون إلى مدرستي النيايا والفيشيشكا. والرؤية الجوهرية في الميتافيزيقا تؤكد واقع الوجود أكثر مما تؤكد واقع الصيرورة، حيث ينظر إلى الوجود غير المتغير على أنه أساسي، ويتعين تفسير التغير والصيرورة في علاقتهما بهذا الواقع بأفضل طريقة ممكنة، وإذا تبين أنه ما من نظرية للتغير يمكن العثور عليها وتتسم بالاتساق مع الدوام والوجود، فرن التغير ينبغي إنكاره، على نحو ما ذهب إليه فلاسفة أقدم عهدا في الهند (وبامنيدس[1] في اليونان القديمة).

ولإدراك ما ترفضه ميتافيزيقا فلاسفة «آلفيبهاشكا» و«السوترانتيكا»، من الضروري تمحيص الافتراضات المتضمنة في الرؤية الجوهرية. وتبنى الرؤية الجوهرية للواقع على قبول:

1 ـ الدوام.

2 ـ الشمولية.

3 ـ الهوية.

4 ـ الوحدة، كخصائص أساسية لكل ماهو موجود.

1 ـ يتمثل تأكيد الدوام في التشديد على ثبات وبقاء الأشياء في الكون. وفي إطار هذه الرؤية ينظر إلى السمات غير المتغيرة، وليست إلى السمات المتغيرة. باعتبارها رئيسية، ويصبح اللاتغير معيار الحقيقي. وكثيرا ما

يصحب قبول الدوام كخاصية رئيسية للوجود قبول خاصية الهوية.

2 ـ تشير الهوية إلى السمة الواحدة للأشياء، على الرغم من التغيرات الظاهرة. فعلى سبيل المثال قد يقول المرء في معرض تأكيد الهوية، إنه على الرغم من أن الجرو يكبر، ويصبح كلبا عجوزا، وعلى الرغم من أنه في غمار هذه العملية يتم استبدال كل الخلايا، فإنه يظل الحيوان الفرد ذاته، ورغم التغيرات المختلفة فإن الكلب العجوز متحد مع الجرو الصغير في هوية واحدة، باستثناء ما يتعلق بالعمر. وغالبا ما يكون قبول الهوية مصحوبا بقبول الشمول.

3 ـ يعني النظر إلى الوجود باعتباره متصفا أساسا بالشمول النظر إلى الاختلافات في الأشياء الموجودة باعتبارها أقل أساسية من التشابهات بينها، فعلى سبيل المثال، وفي معرض تأكيد التشابهات تدرج حيوانات مختلفة معا في فئة «كلب» على أساس الافتراض بأن هناك شيئا مهما في كل منها تشترك فيه هذه الحيوانات جميعها، على الرغم من الاختلافات القائمة على سبيل المثال بين النوع المسمى البودل Poodle والنوع المسمى سان برنار St. Bernard. وهذا التشابه هو «كون هذه الحيوانات كلابا»، وينظر إليه على أنه هو نفسه موجود فيها جميعها في كل الأوقات في نطاق معين. وهذه الماهية شاملة ومستقلة أساسا عن الزمان والمكان، ولدى قبول الشمول كخاصية أساسية من خصائص الوجود، يصبح من الممكن القول إنه على الرغم من أن هناك العديد من الكلاب المختلفة، بل وعلى الرغم من أن الأنواع تتطور فإن «ما يجعل الحيوان كلبا» لا يتغير. وهذا «الذي يجعل الحيوان كلبا» هو العنصر الكلي الشامل الموجود في كل الكلاب في كل الأوقات، ويشكل واقعها الأساسي.

4 ـ عادة مايكون تقسيم الوجود إلى أشياء متميزة ذات طبيعة شاملة، وتتميز بأنها دائمة وفي هويةمع ذاتها على امتداد فترة من الزمن، عادة مايكون مصحوبا كذلك بقبول وحدة الأشياء المتميزة، فعلى سبيل المثال يتألف شيء جزء معين، لنقل إنه كلب، من العديد من الأجزاء. ولكن على الرغم من أنه يتألف من العديد من الأجزاء. فإنه يظل شيئا واحدا. وإدراج العديد من الأجزاء، أو الجوانب، تحت عنوان «شيء واحد» هو المعنى المراد بوحدة الشيء. وعلى الرغم من أن اللحم ليس عظما، وأن الدم شيء ثالث

مختلف عنهما، وثلاثتهم مختلفون عن العادات والميول، وأن الكلب يتألف من كل هذه الأشياء المختلفة (إلى جانب كثير غيرها) فإن من المفترض بصورة شائعة أنها كلها شديدة الارتباط أحدها بالآخر بحيث إنها تشكل شيئا واحدا، هو هذا الكلب. وفي بعض الأحيان يترادف مبدأ الوحدة هذا مع مبدأي الشمول والهية، ومن المعتقد أن السبب في أن الأجزاء المختلفة في الكائن الحي مرتبطة على نحو تشكل معه شيئا واحدا هو أنها كلها تنتمي إلى الشيء الكامن ذاته، أي المادة التي يعيش عليها الكلب. وبناء على هذه الرؤية فإن وحدة الأشياء وهويتها وشمولها تُعزى إلى مادة غير مدركة حسيا يعتقد أن الخصائص القابلة للإدراك الحسي للأشياء تكمن فيها.

وإذا وضعنا في اعتبارنا المعالم الرئيسية للرؤية الجوهرية للوجود، فإن من الممكن الآن مناقشة وجهات النظر الميتافيزيقية، التي قال بها فلاسفة «الفيبهاشكا»، و«السوترانتيكا»، الذين كانوا مهتمين في المقام الأول بإنكار الرؤية الجوهرية، ورؤاهم الرئيسية هي على وجه الدقة نقيض الدوام والوحدة والهوية والشمول، فنقيض الدوام هو الزوال، ونقيض الوحدة هو التركيب، ونقيض الشمول هو الخصوصية، ونقيض الهوية والانفصال والتمايز.

وينظر إلى الوجود بأسره في الرؤية البوذية باعتباره زائلا، نظرا لكونه مؤلفا من جزئيات متمايزة ومنفصلة تندج في تركيبات مختلفة. وهذه الرؤية للوجود مشتركة بين فلاسفة الفيبهاشكا والسوترانتيكا الذين يشتركون كذلك في وجهات النظر التالية:

1 - الجزئيات المتمايزة التي تشكل الوجود هي «حركة لحظة» من القوة أو الطاقة.

2 - و«حركات اللحظات» هذه في حالة تدفق مستمر.

3 - النشوء والتوقف كامنان في الوجود.

4 - معيار الوجود الحقيقي يتمثل في القدرة على إحداث النتائج، فما يمكن الإقرار بأنه حقيقي هو وحده الذي يحدث النتائج، ذلك أن الحقائق الواقعية تعرفة بنتائجها.

5 - وبالطبع، فإن كلا من هاتين المدرستين تقبل المبدأ البوذي الشامل، القائل إن عناصر الوجود مترابطة بحسب مبدأ النشوء التابع (باتيكا

سامبودا) قانون نشأة وتوقف عناصر الوجود.

قبل أن نعرض الحجج المستخدمة لتأييد الرؤى الميتافيزيقية لهاتين المدرستين، تمس الحاجة إلى الإشارة إلى خلافات معينة في هذه الرؤى. ويدور الخلاف الأول حول ديمومة الوجود Duration of Existence، حيث يذهب فلاسفة الفيبهاشكا إلى القول بأن إنتاج اللحظة اللاحقة في سياق الصيرورة الذي يشكل الواقع سيكون مستحيلا ما لم تكن كل لحظة موجودة في الماضي والمستقبل كما هي موجودة في الحاضر، فهي ما لم توجد في الماضي لن تتأثر بلحظة الوجود التي سبقتها مباشرة في الماضي. ومن الجلي أنها موجودة في الحاضر، ولكنها ينبغي كذلك أن توجد في المستقبل لكي تؤثر في اللحظة التالية من الوجود، التي لم تظهر بعد. ومن شأن الصورة المبسطة على نحو كبير للوجود، في هذه الرؤية، أن تكشف أن كل لحظة من لحظات الوجود لها جزء صغير من وجودها في الماضي، وجزء آخر صغير في المستقبل، والكتلة الرئيسية من وجودها في الحاضر.

ويرفض فلاسفة السوترانتيكا الرؤية القائلة إن الماضي والمستقبل يشكلان جزءا من الواقع، فهم لا يقرون إلا بالحاضر باعتباره واقعيا وذلك على أساس أن:

1 ـ اللحظات النهائية للوجود لا يمكن المضي في تقسيمها إلى لحظات ماضية وحاضرة ومستقبلة، وإذا ما كانت نهائية حقا.

2 ـ الماضي، بتعريفه ذاته، قد مضى، ولم يعد له وجود، والمستقبل لم يحل بعد، فكيف إذن يمكن النظر إلى الماضي والمستقبل باعتبارهما واقعيين؟

ويدور الخلاف الثاني حول طبيعة عناصر، أو لحظات، الوجود النهائية. ويقول فلاسفة الفيبهاشكا إن هذه العناصر هي العناصر الأساسية في معطيات التجربة، وتشكل أكثر السمات أولية لهذه المعطيات التي تجري تجربتها اللحظات النهائية لوجودها، ولم يميز فلاسفة الفيبهاشكا بين سمات المعطى (الموضوع) كما هو في ذاته وسمات المعطى على نحو ما يقع في التجربة. ومن ناحية أخرى نظر فلاسفة السوترانتيكا إلى الدارمات أو العناصر النهائية على أنها هي ذاتها غير قابلة للتجربة، فهي خارج مجال الزمان والمكان، وهي باعتبارها تشكل المكونات الأساسية للوجود تعد بناء على هذا شروط الزمان والمكان، ولا يمكن أن توجد هي ذاتها في الزمان

والمكان. وهكذا، وبناء على التمييز بين المعطى على نحو ما يتم إدراكه حسيا والمعطى المستقل عن الإدراك، نظر فلاسفة السوترانتيكا إلى الدارمات النهائية باعتبارها المكنات التي لا تدخل في نطاق التجربة، والمكونات التي لا تدخل في نطاق التجربة، والمكونات التي يمكن وصفها فيما ندركه.

ويدور الخلاف الثالث بين فلاسفة الفيبهاشكا والسوترانتيكا حول طرق المعرفة، فمدرسة الفيبهاشكا هي مدرسة واقعية مباشرة، تؤمن بأن ماهو موجود يتم إدراكه إدراكا حسيا بصورة مباشرة على نحو ماهو عليه حقا، وليس هناك فارق بين ما يوجد وما يتم إدراكه على أنه موجود، ذلك أن الإدراك يتوافق على وجه الدقة ما يتم إدراكه، أمالم مدرسة السوترانتيكا فهي مدرسة واقعية غير مباشرة، أو تمثل ذهني، تؤمن بأننا لا ندرك الأشياء «مباشرة» على نحو ماهي موجودة في ذاتها، ولكننا ندركها بصورة غير مباشرة فحسب بالاستعانة بتمثلات معينة، فمعطيات التجربة، التي تتميز عن المعطيات التي تجري تجربتها، ينظر إليها على أنها وسائل يرتبط العارف من خلالها بالوجود. ويمكن طرح تشبيه تقريبي هنا من خلال الصورة، فالصورة ليست هي الواقع ذاته، وإنما هي تمثل الواقع لنا. وإذا كانت جيدة، فإن المعلومة المصورة لا تتشوه، وتقدم لنا على نحو ماهي عليه حقا. ولكن رغم ذلك فإن الصورة ليست هي الواقع، وإنما هي وسيلة لتمثيل الواقع فحسب، وبالمثل فإن فلاسفة السوترانتيكا Sautrantika يعتقدون أن الإحساسات والمدركات الحسية في التجربة ليست وسائل لتمثيل الواقع وعلى الرغم من أن الوسائل يُنظر إليها على أنها مناسب، من حيث إنها لا تشوه الواقع عادة، فإن الواقع يظل مقدما على نحو غير مباشر فحسب من خلال هذه الوسائل.

4 ـ حجج ضد الجوهر:

عندما ننتقل الآن لتناول الحجج التي استخدمها فلاسفة الفيبهاشكا والسوترانتيكا لتأييد ميتافيزيقا التدفق المستمر والزوال التي قالوا بها، فإننا نجد أن الحجة الإجمالية هي من نوع القياس الشرطي المنفصل، فالافتراض الأساسي هو أنه إما أن الرؤية الجوهرية للواقع صحيحة، أو أن الرؤية المناقضة ـ رؤية التدفق المستمر ـ هي الصحيحة. وبالتالي يوجه

الجهد الرئيسي نحو إظهار أن الرؤية الجوهرية لا سبيل للدفاع عنها.

والحجج المستخدمة في تفنيد الرؤية الجوهرية للواقع هي حجج ضد 1 ـ الدوام 2 ـ الهوية 3 ـ الوحدة ـ 4 ـ الشمول (أو الكليات).

1 ـ تفترض الحجج الموجهة ضد الدوام Permenence أن واقع شيء مايمكن اختباره من خلال تحديد ما إذا كان قوة قادرة على إحداث التغييرات أم لا. ولا يمكن التسليم إلا بواقعية ما يمكن أن يعرف أن له نتائج. والتأييد الميتافيزيقي لهذا الافتراض مفاده أن السعي وراء الواقع النهائي هو سعي وراء الأسباب التي ليس لها نتائج. وعلى الصعيد الإبستمولوجي فإن هذا تدعمه واقعة أن المعرفة تمثل تغييرا في العارف، وما من شيء يمكن معرفته لا يحدث تغييرا في العارف، وبالتالي فإن من المستحيل إحراز معرفة بالواقع لا تؤدي إلى إحداث تغييرات أو تكون لها نتائج.

وبافتراض أن الفعل هو اختبار للواقعي (ذلك أنه ما من تغيرات يمكن التسبب فيها إلا بإحداث تغيير) فإنه يظل من المتعين إيضاح أن الدائم أو الباقي ليس نشطا ولا فعالا، ويمكن القيام بهذا عن طريق إيضاح أن كلا من طرفي القياس المنفصل التالي غير صحيح: أما أن فعل السببية، لحظي وكامل، أو أنه ممتد زمانيا. وفعل السببية لا يمكن أن يكون لحظيا وكاملا لأنه عندئذ ستفرز النتائج في الحال، ويغدو الواقع سكونيا، باستثناء تلك اللحظة، وفضلا عن ذلك فإنه إذا كان الفعل لحظيا وكاملا، فسوف يثور سؤال عما إذا كان الدائم أو الباقي سيوجد بعد لحظة التغيير الأولى أم لا، وإذا وجد فإنه سيحدث النتائج نفسها التي أحدثها في اللحظة الأولى، والأمر نفسه ينطبق بالنسبة لكل لحظة لاحقة. ولكن ذلك خُلف محال Absurd، لأنه يسفر عما لا نهاية له من الأكوان الكاملة. وإذا واصل الدائم وجوده، بعد لحظة التسبب الأولى، ولكن ليس بوصفه سببا، فإنه فيما يبدو يكون قد تغير من سبب إلى لا سبب. ولكن التغير ليس دائما، كما أن ذلك من شأنه أن يجعل الباقي شيئين متعارضين، في وقت واحد، حيث إنه سيتعين أن يكون سببا ولا سبب، وبما أنه ليس من الممكن أن يوجد شيء مناقض لنفسه، فإن مثل هذا الواقع ليس ممكنا.

والبديل للفعل السببي اللحظي والكامل هو الفعل السببي الممتد زمنيا. وهذه الرؤية لا يمكن الدفاع عنها كذلك، ذلك أنه إذا كانت والمسألة أن

السبب الدائم قد أدى أولا إلى «س» ثم «ص» ثم «ع»... إلخ، فإنه يمكن التساؤل عما إذا كان «ص» أو «ع» قد تم إحداثهما بينما كان يجري إحداث «س» أم لا. وإذا كان الرد بالإيجاب فسوف نتبين أن كل النتائج كانت قابلة للظهور في وقت واحد، وأن هذا البديل لا يمكن تمييزه عن الوضع الأول. ولكن رذا لم يكن بمقدور السبب الأول أن يحدث النتائج «ص» و«ع».... إلخ. في أي وقت، ولنقل في الوقت الذي كان يتم فيه إحداث «س»، فإنه سيستحيل على هذا السبب الأول أن يسبب هذه النتائج في أي وقت لاحق، لأن ما لا يقدر على إحداث نتيجة بعينها في وقت معين، لا يمكن أن يحدثها في أي وقت آخر، إلا بافتراض نشاط سببي آخر. وعلى سبيل المثال، فإن المرأة العقيم لا يمكنها أن تنجب طفلا الآن، ولهذا السبب نفسه، فإنها لا تستطيع أن تنجب طفلا في أي وقت آخر.

قد يظهر اعتراض على حجة مدرسة السوترانتيكا، على أساس أنه بينما ليس بوسع الوقت ذاته أن يحدث مقدرة في السبب فإنه على الرغم من ذلك قد يسمح بحدوث تعديلات معينة، بحيث تغدو السببية ممكنة. فعلى سبيل المثال لا يمكن في بعض الأحيان لبذرة أن تتسبب في نمو نبات، ولكنها في بعض الأحيان يمكنها ذلك، والسر في ذلك هو أن الزمن يسمح بتغييرات معينة في الأوضاع التي تمكن البذرة من التسبب في نمو النبات في وقت بعينه، على الرغم من عدم تمكنها من ذلك في وقت آخر. ولكن هذا الاعتراض يدور حول مسألة التسبب بكاملها ولا يواجهها، ذلك أنه إذا تم التسليم بأن الزمان نفسه لا يسبب الأشياء، فلا يمكن التسليم بأن الزمان نفسه لا يسبب الأشياء، فلا يمكن التسليم بأن الزمان يجلب معه تعديلات، ذلك أن التعديلات ليست إلا تغييرات أو نتائج، وهكذا فإنه يقتضي وجود سببية أخرى، ويثور السؤال نفسه حول إمكان هذا التسبب. وحتى إذا تم التسليم بأن الأمر يحتاج إلى تعديلات معينة في السبب، فإن النجاح يكون حليف الحجة البوذية، لأن ذلك إقرار بأن السبب قد تغير. ولكن إذا كان السبب قد تغير، فإن هناك إذن شيئين حقا: السبب السابق للتغيير، والسبب اللاحق له. والتسليم بأن الجوهر يتغير، فيما يحدث النتائج، هو إنكار للدائم وإقرار بضروب مختلفة من الوجود في لحظات مختلفة، وهذا متفق مع مبدأ الزوال الذي يرغب البوذيون في مساندته.

2 ـ تنطلق الحجج الموجهة ضد الهوية Identity من خلال محاولة إظهار أن هوية الأشياء هو أمر وهمي. ويذهب أنصار رؤية الواقع من خلال الجوهر إلى أن الشيء يظل في هوية مع نفسه، على امتداد فترة من الزمن، بافتراض أن الشيء يواصل على نحو طبيعي الوجود، ولم يتم القضاء عليه، أو تغييره، من خلال القوى الخارجية والعنيفة. ولكن هذا الافتراض باطل، ذلك أنه ما لم يكن الشيء معرضا بصورة طبيعية للتغير والتوقف، فإنه ما من شيء يمكن أن يجلب التغير والتوقف لذلك الشيء، فعلى سبيل المثال عندما تنال قوة كضربه عصا على جرة، فإن هذه الجرة تتحطم، ولكن ليس بوسع المرء القول إن طبيعة الجرة أن توقد في هوية مع ذاتها، دونما تغيير، إلا أثرت فيها قوة خارجية، ففي نهاية المطاف ما لم يكن النشوء والتوقف ينتميان إلى الجرة، كجزء من طبيعتها، فإنه ما من شيء يمكنه التسبب في وجودها وتحطيمها. وما لم يكن التحطيم كامنا في الجرة فإن ضربات العصى لن تعني شيئا، وستواصل الجرة وجودها. ولكن طبيعة الجرة هي أن ضربات العصى تتيح المناسبة لتوقفها عن الوجود، وإذا لم يكن الأمر راجعا إلى ضربة عصا، فإن مناسبة أخرى ستصاحب تحطم الجرة، فليس من طبيعة الجرة أن توجد في هوية مع نفسها إلى الأبد.

وتبدو السمة الوهمية للهوية جلية تماما في حالة تقدم كلب ما في العمر. فمن الواضح أن قوام الأمر ليس أن الكلب يمضي دونما تغيير لعدة سنوات ثم عند وقت محدد يشرع في التقدم في العمر، فعملية التقدم في العمر تبدأ عند الحمل بالجرو، ولدى ميلاده يكون قد تقدم في عمره بصورة كبيرة. والتقدم في العمر ليس إلا تغييرا، هي مزيج من عناصر التوقف والنشوء. ووهم الهوية يقوم على أساس تصورات تعسفية معينة، فعندما نحدد عناصر معينة، ونلاحظ توقفها، فإننا نحزن إزاء الشيخوخة، والتحلل، والموت الكامن في الأشياء، وعندما لا نركز على توقف العناصر ذاك. وإنما نشود العناصر، فإننا نبتهج حيال الميلاد، والحياة، والشباب. ولكن في حقيقة الأمر فإن النشوء مرتبط دائما بالتوقف، والتوقف مرتبط دائما بالنشوء، والموت والميلاد جزءان من عملية واحدة، واتخاذ موقف معين حيال جزء من العملية هو الذي يفضي إلى الغثيان واليأس، من ناحية، أو البشر والابتهاج، من ناحية أخرى. والحقيقة هي أنه ليس هناك هوية،

وإنما هناك نشوء العناصر المستمر وتوقفها فقط.

3 ـ تقوم الحجة الموجهة ضد الوحدة Unity على أساس استحالة معرفة «كل a whole». وبحسب الرؤية الجوهرية فإن موضوعا مثل المائدة، على الرغم من كونه يتألف من العديد من الأجزاء، إلا أنه من المعتقد أنه كل واحد. وتنطلق حجة السوترانتيكا ضد هذه الرؤية من خلال إيضاح أنه ليس من الممكن معرفة الكل. فعلى سبيل المثال ليس من الممكن رؤية المائدة كلها، وإنما تتم رؤية جزء صغير منها، ويمكن لمس جزء صغير فقط... إلخ. وعادة ما يتم تفسير هذا بالقول إن جانبا واحدا من المائدة كلها تتم رؤيته، وأنه بالانتقال إلى ألوان مختلفة من المنظور يمكن للمرء، على التعاقب، أن يرى المائدة كلها. ولكن هذا التفسير لا يعني في أحسن الأحوال سوى أن كل ما ستتم رؤيته هو «أسطح» مختلفة للمائدة. ولن يكون من المستطاع رؤية ما وراء سطح المائدة على الرغم من أن المائدة يفترض أنها تتألف مما هو أكثر من مجرد السطح. وحتى إذا أمكن رؤية ماهو أكثر من السطح، فإن هذا التفسير لن يكون مقنعا، لأن الإدراكات البصرية المتخلفة المتحققة من ألوان مختلفة من المتطور لا نحمل معها، في ذاتها إدراك أنها تنتمي إلى كل واحد. ومن الممكن تماما أن يكون كل إدراك مختلف، إدراكا لشيء مختلف، فليس هناك شيء في الإدراك نفسه يضمن أنه ينتمي إلى الموضوع ذاته، الذي تنتمي إليه الإدراكات الأخرى ومن هنا فليس هناك أساس للقول إن هناك ضروبا من الكل تتألف من أجزاء مختلفة، وكل ما يمكن القول به هو الإدراكات، وبما أنه ليس هناك أساس صحيح لربط هذه الإدراكات في إطار ضروب من الكل، فإن «الواحدية Oneness» المفترضة للأشياء لابد أن تكون وهمية. وكما أن الفيلم لا يعدو أن يكون حقا صورا ثابتة متتابعة، فكذلك الواقع لا يعدو أن يكون عناصر متتابعة، وكما أن المرور المتتابع للصور الثابتة يؤدي إلى ظهور فيلم متحرك واحد متتابع بأسره، فكذلك ظهور العناصر واختفائها الذي لا يتوقف يتولد عنه ظهور وحدة أشياء بأسرها. غير أنه في الواقع فإن لحظات الوجود لا تعدو أن تكون «حركة لحظة» من القوة، تظهر وتختفي، معتمدة كل منها على الأخرى.

4 ـ تقوم الحجة الموجهة ضد الكليات Iniversals على عدم قابلية مثل هذه الكيانات لأن تعرف. فهوية شيء ما مع غيره، كالتشابه التام بين مائدتين،

من خلال كونهما مائدتين، يعتمد على افتراض «مائدية Tableness» كلية. فكيف يمكن لكيان كلي واحد أن يوجد في العديد من الكيانات المتباعدة تباعدا كبيرا في الزمان والمكان وألا يتأثر تماما بما يحدث للكيانات الأخرى التي يوجد فيها؟ وفضلا عن ذلك إذا وجدت مثل هذه الكيانات الكلية فكيف يمكن معرفتها؟ وحتى أنصار الرؤية الجوهرية يقرون بأن الإدراك هو إدراك الجزئيات Particulars. وهم لتفسير إدراك الكيانات الكلية يفترضون نوعا من الإدراك المزدوج، حيث يتم أولا إدراك الجزئي، ثم يأتي إدراك الكلي، كنوع من النسخة اللازمانية واللامكانية للجزئي. ولكن ليس هناك دليل على هذا النوع من الازدواج في الإدراك، وبالتالي فإن فلاسفة مدرسة السوترانتيكا يتبنون موقفا قوامه أن الكليات، التي تنسب إلى الواقع لا تعدو أن تكون بناءات منطقية مفروضة على الواقع الذي هو، في كل جانب من جوانبه، جزئي.

وبالإضافة إلى قيام فلاسفة السوترانتيكا بالدفاع عن موقفهم بشكل غير مباشر، عن طريق المجادلة ضد وجهة النظر المعارضة، فإنهم يدعمون موقفهم بالقول إن مشكلات معينة تنشأ كنتيجة لمحاولة تفسير الواقع نسقيا، يمكن حلها بسهولة أكثر بتبني رؤية التدفق المستمر للواقع. ولا شك أن المشكلة الأساسية أمام الفيلسوف الميتافيزيقي هي مشكلة التغير. وإذا سلمنا بالتغير، فسوف يبدو أن الدوام يتعين كذلك الإقرار به، لأن التغير هو، باستمرار، تغير شيء ما إلى شيء آخر، كما هي الحال عندمما تتغير ورقة شجرة خضراء لتصبح حمراء. والشيء الذي يتعرض يتعرض للتغيير ـ ورقة الشجرة ـ لا يتغير، ولكن بعض خواصه تبدو للعيان (اللون الأحمر) وبعضها يختفي (اللون الأخضر).

والزعم بوجود واقع دائم هو موقف يصعب الدفاع عنه، على نحو ما رأينا، من خلال الحجج السابقة. ومن ناحية أخرى فإنه إذا تم إنكار التغير، فإن الميتافيزيقا بأسرها تغدو غير متسقة مع تجربتنا الأساسية والمباشرة.

ولكي يتم الدفاع عن القول إن الواقع في تدفق كامل، ولا يتعرض إلا إلى التغيير فحسب، دون أية آثار للدوام أو البقاء، فإن من الواضح أن البوذيين ليس بمقدورهم التفكير في التغيير باعتباره تبديل شيء دائم يكمن في أساس الخصائص المختلفة للأشياء. والواقع أنه ليس بمقدورهم قبول أية

مفاهيم مألوفة للسببية، ذلك أنه ما من شيء يبقى وقتا طويلا بما فيه الكفاية ليحدث نتيجة، وما يحلونخ محل السببية هو قانون النشوء التابع أو المعتمد على غيره، الذي وفقا له فإن الكيانات والعناصر «يحل أحدها محل الآخر، ولا يتسبب أحدها في الآخر». وقانون النشوء التابع هو قانون للارتباط بين اللحظات، ولكنه ليس قانونا للارتباط السببي، ولو أنه كان قانونا للارتباط السببي، فإن لحظة واحدة في سياق ممتد ستكون سببا للحظة التي تليها، وسيكون من الضروري أن تعزى الاستمرارية الزمنية إلى اللحظات، على نحو مافعل بعض فلاسفة الفيبهشكا. ولكن نسبة الاستمرارية الزمنية إلى اللحظات يعني القول بنوع من الدوام.

وبإحلال قانون النشوء التابع محل قانون الارتباط السببي يجد البوذيون أنفسهم في وضع يمكنهم من تفسير ظهور الاستمرارية والامتداد الزمني اللذين يميزان بميزان رؤية الفطرة السليمة للواقع دون التخلي عن زوال الوجود. فهناك تغير مستمر، دونما دوام، لأن التغير هو «إحلال» لحظة من لحظات الوجود محل أخرى. وإحلال اللحظات يحدث بسرعة تبدو كالاستمرارية والامتداد الزمني، وهذا المظهر الزائف هو الذي يشكل أساس المزاعم الخاطئة حول الدوام والهوية، والبناءات الذهنية من مضمون الإدراكات تتولد عنها الوحدة والكليات الظاهرية.

وكما أشارت هذه الحجج، فإن فلاسفة مدرستي الفيبهاشكا والسوترانتيكا يتمسكون بموقف ميتافيزيقي مختلف تماما عن الرؤية الجوهرية. ويذهب أنصار رؤية الواقع من منظور الجوهر إلى القول إن الواقع يحظى بدوام يفوق ما يبدو أنه يحظى به، ويذهب البوذيون إلى أن الأشياء لا تحظى بالوحدة التي يبدو أنها تحظى بها. ويقول أصحاب نظرية الجوهر إن هناك تغيرا في الأفرا أقل ما يبدو، لنا، ويقول البوذيون إن هناك تغيرا أكبر. ويعتقد الجوهريون أن هناك، في عالم الواقع، قدرا من التشابه (الكلية) أعظم مما يبدو لنا. ويعتقد البوذيون أن هناك قدرا أقل مما يبدو. وهكذا فإن نظرية الفيبهاشكا والسوترانتيكا توجز في القول إن القول يتألف من عدد لا حصر له من القوى اللازمانية واللامكانية، التي تظهر وتختفي بصفة مستمرة، معتمدة إحداها على الأخرى.

5 ـ المعرفة:

نظريات المعرفة التي تكمن خلف الآراء الميتافيزيقية التي قال بها فلاسفة مدرستي الفيبهاشكا والسوترانتيكا تختلف فيما بينها أتم الاختلاف. وعلى الرغم من أن هؤلاء الفلاسفة يجمعون على أن الواقع يمكن معرفته على نحو ماهو في ذاته، وبالتالي فهم يصنفون كواقعيين، لا كمثاليين، إلا أنهم يختلفون في الكيفية التي يعرف بها الواقع.

هناك وجهتا نظر رئيسيتان ممكنتان، فيما يتعلق بمعرفة الواقع. ووفقا لوجهة النظر الأولى فإن الموضوعات الخارجية تعرف على نحو ماهي موجودة في ذاتها، فليس هناك فارق بين ماهو موجود، وما يعرف أنه موجود. ووفقا لوجهة النظر الأخرى فإن كل ما عرف في أي وقت مضى هو مضمون الوعي، وليست هناك طريقة لإيضاح أن مضامين الوعي تتفق مع مايوجد حقا أو لا تتفق معه. ووجهة النظر الأخيرة، والتي تعرف بالمثالية يرفضها فلاسفة الفيبهاشكا والسوترانتيكا، لأنهم يذهبون إلى القول بأنها لا تسمح بطريقة التمييز:

1 ـ الوعي نفسه عن مضمونه.

2 ـ أو الوعي الصحيح من الوعي الخاطئ*.

ووجهة النظر القائلة إنه في المعرفة يتم الكشف عن الموضوعات على نحو ماهي موجودة في ذاتها لها شكلان بارزان، ويتميز الشكل الأول بالقول إن الواقع الخارجي يتم إدراك وجوده بصورة مباشرة، أما الشكل الثاني فيتميز بالقول إن الواقع الخارجي لا تتم معرفته بصورة مباشرة، وإنما يتم الاستدلال على وجوده من الدليل الإدراكي الحسي. وأولى وجهتي النظر هاتين يقول بها فلاسفة الفيبهاشكا، الذين يطلق عليهم من هنا لقب الواقعيين المباشرين، ووجهة النظر الأخرى يقول بها فلاسفة السوترانتيكا، الذين يطلق عليهم من هنا لقب الواقعيين غير المباشرين أو أصحاب النزعة التمثيلية.

ويؤيد فلاسفة الفيبهاشكا واقعيتهم المباشرة ضد وجهة نظر فلاسفة السوترانتيكا بالذهاب إلى القول إن النزعة التمثيلية هي نظرية غير صحيحة، فوفقا للرؤية التمثيلية لا يتم إدراك العناصر المطلقة للأشياء بصورة مباشرة قط، وإنما يستدل على وجودها، حيث إنها «تمثلها» التجربة

الإدراكية الحسية، والأمر بالأحرى كما لو أن شخصا لم يسبق له أن رأى جبل إفرست Mt Everest من قبل قط، ولكنه رأى صورا له، يمكنه أن يستدل منها على وجود الجبل. ذلك لأنه إذا لم يكن الجبل موجودا فلا يمكن أن توجد صور له. وبطريقة مماثلة فإنه على الرغم من أن الزرقة الماثلة في الإدراك البصري لموضوع أزرق ليست كالزرقة الموجودة في الموضوع نفسه، فإنها نوع من النسخة عنها، وهي تمكن الناظر إليها من الاستدلال على أن هناك حقا زرقة مستقلة توجد، بصورة موضوعية، في الواقع.

والصعوبة التي تواجهها وجهة النظر هذه هي أنه إذا لم يتم إدراك شيء بصورة مباشرة، فلن يكون هناك أي أساس للاستدلال قط. ورؤية جبل إفرست هي أمر مختلف تماما عن رؤية صورة له عقب ذلك والحكم بناء على ذلك بأن الصورة تحمل شبها جيدا أو رديئا للجبل. ولكن إذا لم يشاهد المرء شيئا إلا الصور، وإذا لم تقدر له تجربة رؤية جبل حقيقي قط، فسوف يكون من المستحيل عليه الحكم بما إذا كانت الصور تماثل الجبال أم لا. وفي حقيقة الأمر فإنه لن يكون هناك أساس لمجرد التخمين، دع عنك المعرفة، بأن أي شيء قد وجد غير الصور. فإذا لم تكن الموضوعات الخارجية مألوفة لدى المرء، فليس من المحتمل أن يكون بالإمكان ظهور أي مضمون للوعي الحسي كعلامة أو تمثيل لوجود موضوع ما.

وأساس حجة فلاسفة الفيبهاشكا هو القول إن المعرفة الاستدلالية هي بالضرورة معرفة ثانوية، لأن السمة الرئيسية للاستدلال هي أنه ينطلق من المعرفة المسبقة، ودون هذه المعرفة المسبقة لن يكون هناك استدلال. ولكن إذا كانت كل المعرفة الحسية هي أساسا معرفة استدلالية فماذا سيكون مصدر المعرفة النسبقة المطلوبة؟ بما أنه من الجلي أنه ليست هناك معرفة سابقة على المعرفة الحسية، فلا يمكن أن تكون المعرفة الحسية معرفة استدلالية، ولابد من التسليم بأن بعض المعرفة الحسية هي، على الأقل، معرفة مباشرة.

من الأسباب الرئيسية لرفض مدرسة السوترانتيكا للواقعية المباشرة أن فلاسفة هذه المدرسة يعتقدون أن هذه الواقعية تتضارب مع نظرية الزوال، فبما أن لحظات الوجود ليس لها امتداد زمني، فليس من الممكن بالنسبة للموضوعات أن تكون حاضرة في الوقت الذي يجري فيه إدراكها. ذلك أن

تلك الموضوعات تكون، بحلول وقت إدراكها، قد أعطت مكانها لموضوعات تحل محلها وتليها. ووفقا لفلاسفة السوترانتيكا فإن مايحدث في الإدراك أن لحظة الوجود خلال ظهورها واختفائها السريع تترك أثرا في الوعي المدرك. وهذا الأثر يجري تحويله، في الوعي، إلى إدراك حسي للموضوع، ولكن بحلول الوقت الذي يحدث فيه هذا يكون الموضوع الأصلي قد كف عن الوجود، وحل محله موضوع آخر، وبالتالي فإن مايحدث هو الأثر المتروك في الوعي المدرك، ومنه يتم الاستدلال على الوجود المسبق للموضوع. وقد يمكن تشبيه هذا التفسير بالطريقة التي نرى بها نجما، فبما أن النجم بعيد للغاية، فإن الموجات الضوئية الصادرة عنه قد لا تصلنا، إلا بعد أن يكون النجم نفسه قد كف عن الوجود. ومع ذلك، فإنه رغم أنه لم يتم إدراكه بصورة مباشرة، وإنما جرى ذلك على نحو غير مباشر، من خلال الضوء الصادر عنه، من خلال الأثر (الضوء) الذي تركه على الذهن، نستطيع أن نستدل بصورة صحيحة على أن النجم موجود بالفعل.

وبالإضافة إلى ذلك، شدد فلاسفة السوترانتيكا على أن رؤية مدرسة الفيبهاشكا لا تسمح حقا بالخطأ الإدراكي. وإذا كان مايتم إداكه يدرك مباشرة على نحو ماهو فكيف يمكن حدوث الخطأ؟ ووفقا لرؤية مدرسة السوترانتيكا فإن التمثيل قد يربط على نحو خاطئ* بموضوع ما، وهكذا يسفر عم مزاعم معرفية خاطئة، ولكن مدرسة الفيبهاشكا لا تسمح بمثل هذا التفسير للخطأ.

6 ـ المثالية:

تنكسر مدرسة اليوجاكارا وجود واقع منفصل عن الوعي ومستقل عنه. ومصدر الجاذبية الرئيسي في هذا الموقف مستمد من صعوبة وجود واقع خارج الوعي، ذلك أن مايعرف فإنه يتم، بحكم تعريفه، معرفته داخل الوعي، ومن ثم فليس من الممكن معرفة واقع منفصل انفصالا تاما عن الوعي.

والعقبة الرئيسية التي تعترض طريق قبول وجهة النظر هذه هي الميل المألوف إلى افتراض أن الوعي هو دائما وعي «عن» شيء ما، حيث إنه ما لم تكن هناك موضوعات خارج الوعي، فلن يكون هناك شيء يعيه الوعي، ومن ثم فلن يكون هناك وعي. وبما أن وجهة النظر الأخيرة هي التي يقول

بها الواقعيون، فقد وجه اليوجاكاريون العديد من حججهم ضد وجهات نظر مدرستي الفيبهاشكا والسوترانتيكا المتعلقة بالواقع.

وفي المقام الأول، يمكن اعتبار وجهة النظر الواقعية القائلة إن هناك موضوعات خارج الوعي نظرية قائمة على التكهن، في أفضل الأحوال، يراد بها الرد على أسئلة حول نشوء الوعي والتغيرات التي تحدث فيه، ولا يمكن النظر إليها باعتبارها «حقيقة»، حيث إنه لا يوجد برهان مباشر عليها، وليس من الممكن بالنسبة لأي إنسان أن يجرب أو يعايش أي موضوع خارج الوعي، ذلك أن تجربة أي شيء تعني تجربته داخل الوعي، وبناء على هذا فإن كل الأدلة والبراهين المزعومة على وجود موضوعات خارج الوعي ينبغي أن تجيء من الوعي ذاته، ولكن من الواضح أن وجود الموضوعات داخل الوعي لا يمكن النظر إليه كدليل على أن هذه الموضوعات توجد خارجه.

ليس هناك دليل مباشر ممكن على وجود موضوعات مختلفة عن موضوعات الوعي. ويذهب فلاسفة اليوجاكارا إلى أن هذا يمكن رؤيته بوضوح ببحث مثال اللون. فكثيرا ما يتم التميز بين الوعي باللون الأزرق واللون الأزرق نفسه. غير أنه وفقا لفلاسفة اليوجاكارا يعد هذا التمييز بلا أساس، ذلك أن اللون الأزرق لا يتم إدراكه قط إلا أثناء الوعي بشيء أزرق، وبما أنهما لا يتم أبدا إدراكهما على نحو منفصل أو مستقل، فليس هناك إمكان لافتراض أن الوعي باللون الأزرق، واللون الأزرق نفسه، يمكن ألا يكونا شيئا واحدا. ولكن إذا كانا شيئا واحدا، فإن التمييز بينهما يختفي، وعندما يحدث ذلك، يختفي أيضا أساس القول بوجود واقع خارج الوعي.

ويذهب نوع من الاعتراض الحدسي على نتيجة الحجة السابقة، إلى أنه يتعين أن يكون هناك فارق بين الوعي بموضوع ما والموضوع نفسه، لأن كل إنسان، تقريبا، يشعر بأن الاثنين يمكن التمييز بينهما. ويرد فلاسفة اليوجاكارا على هذا الاعتراض بمثال الحلم، فمعظم الناس يحلمون، وبينما هم يحلمون يفترضون أن الموضوعات التي يعونها، لها وجود موضوعي خارج حلمهم. والآن كما أن الافتراض داخل الحلم بأن هناك موضوعات موجودة خارج الحلم، ليس دليلا على وجود مثل هذه الموضوعات، فكذلك افتراض الناس الذين يعيشون في حالة جهل أن موضوعات الوعي لها

وجود موضوعي خارجه، ليس دليلا على وجود مثل هذه الموضوعات.

وبما أن واقعية فلاسفة الفيبهاشكا والسوترانتيكا ليست مجرد مسألة أمر واقع واضح. وإنما هي نظرية فلسفية عن طبيعة العالم والمعرفة، فإن فلاسفة اليوجاكارا كان بمقدورهم الدفاع عن رؤيتهم القائلة بـ «الوعي وحده»، من خلال إظهار أن الواقعية تستند إلى أساس لا يمكن الدفاع عنه. ولتحقيق هذا الغرض تم طرح حجج لإظهار استحالة الوجود «الموضوعي».

فلو كانت الموضوعات توجد بصورة مستقلة عن الوعي لكان من الضروري إما أن تكون «كليات» Wholes بسيطة دون أية أجزاء، وإما «كليات» مؤلفة من أجزاء. والوجود الموضوعي، بمعني الكل البسيط، مستبعد بحكم طبيعة المعرفة التي يقول بها الفيلسوف الواقعي، الذي يعتقد أن المعرفة تتمثل في الكشف عن علاقات. وبما أنه لا وجود للعلاقات، ما لم تكن هناك أجزاء ترتبط في هذه العلاقات، فإنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة بالكليات البسيطة. وإذا قيل إن الكليات البسيطة هي التي يرتبط أحدها بالآخر، فإن الصعوبة تظل قائمة، ذلك أن جميع ضروب الكل معا تؤخذ على أنها تشكل كلا جديدا، تتلازم فيه ضروب الكل البسيطة في علاقاتها المختلفة. ولكن هذا معادل للرؤية الذرية للواقع، التي وفقا لها تتألف الموضوعات من ذرات أو أجزاء، ومشكلة وجهة النظر هذه هي أن الذرات أو الأجزاء في ذاتها غير قابلة لأن تعرف، ولكنها يفترض أنها تفسر موضوعات الوعي.

ويقول فلاسفة اليوجاكارا إن الصعوبة الرئيسية الكامنة في محاولة إثبات وجود موضوعات خارج الوعي، ترتبط بعدم قابلية الموضوع للفصل عن المعرفة، فليست هناك على الإطلاق أدني جزئية من دليل على وجود موضوع، إلا إذا عرف هذا الموضوع، ولكن بما أن الموضوع تتم عرفته في الوعي فقط، فلا يمكن أن يكون هناك دليل على وجود الموضوعات خارج الوعي.

ويرفض فلاسفة اليوجاكارا الحجة القائلة إن وجود الوعي ذاته يشكل دليلا على وجود موضوعات مستقلة، لأن الوعي يتشكل من خلال نشاط الموضوعات المرتبطة أحدها بالآخر وبذات عارفة. فقد يقال، على سبيل المثال، إنه في حالة الوعي بمقعد، يفترض وجود مقعد، وإلا فلن يكون هناك شيء ما يتم ربطه بالذات العارفة، ولن يكون هناك وعي، فالوعي هو

دائما وعي بشيء ما، وأي برهان على أنه ليس هناك «شيء ما»، هو بمقتضى الحجة نفسها برهان على أنه ليس هناك وعلى، وكما أن محاولة البرهنة على عدم وجود الوعي من خلال ممارسة الوعي هي خلف ممحال Absurd فكذلك محاولة إثبات بطلان موضوعات الوعي هي خلف محال.

ووفقا لتحليل اليوجاكارا، فإنه على الرغم من أن الوعي لا يمكن إنكارع، حيث إنه يكشف عن نفسه، فإن هذا لا يقدم دليلا على وجود موضوعات، فمن طبيعة الوعي أن يكون موجودا بذاته. وكون الوعي لا يقتضي موضوعا هو أمر واضح من مثال الأحلام، حيث إنه ما من أحد يقر بأن موضوعات الحلم لها وجود موضوعي، ولكن الجميع يسلم بأن لها وجودا في الوعي. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لبعض حالات الوعي، فإنه يبرهن على أن الوعي يمكن أن يوجد دون افتراض موضوعات خارج الوعي، غير أنه لا يبرهن على أن الوعي «في حقيقة الأمر» إما أنه يوجد أو يمكن أن يوجد، في كل الأحوال، دون افتراض موضوعات خارج الوعي. وإذا تم التسليم باستحالة البرهنة على أن هناك موضوعات خارج الوعي، والتسليم بإمكان الوعي دون موضوعات خارجه، كما هو واضح من الأحلام، فإن فلاسفة اليوجاكارا يذهبون إلى أنه من المنطقي بصورة أكبر القول إن الموضوعات المختلفة للوعي هي من إبداعات وتصورات الوعي. وتختفي الصعوبة المفترضة في تفسير تنوع موضوعات الوعي وأنماطه لدى إدراك أن الوعي هو فض Unfolding نشط لمكوناته.

وإذ يلقى موقف اليوجاكارا الدعم من الاعتراضات السابقة على الواقعية، فإنه يدافع عن القول إن الوعي وحده هو الواقعي. والتمييزات التي عادة ما يتم القيام بها بين الذات والموضوع، بين الأشياء والأفكار، بين الوجود والمعرفة ليست في حقيقتها إلا تمييزات داخل الوعي، وهي ليست تمييزات بين ماهو داخل الوعي وما هو خارجه قط، وبناء ذلك فإن الأطروحة المحورية لهذه المدرسة هي أن كل ما تتم تجربته يشكله العقل.

هذه النظرية، التي تؤيدها الحجج الموجهة ضد الواقعية، التي تم تمحيصها فيما سبق، تقوم كذلك على التجربة النفسية. والحجج ضد الواقعية ليست قاطعة، فهي مرتبطة بوجهات النظر تلك، وليست صحيحة بصورة مستقلة، ولكن الإدراك المباشر للوعي المطلق باعتباره الواقع الوحيد

ينهض كتبرير لا سبيل لتفنيده لنظرية اليوجاكارا هذه. وبالنسبة لمن لم يحققوا مثل هذا الإدراك المباشر لا يزال هناك دليل الوعي في نشوة التأمل، فإذا افترضنا أن شخصا حقق الانضباط وطور قوى التأمل، فإنه يري الواقع على نحو أعمق ممن لم يقدّر له تحقيق ذلك. وواقعة أن حشدا من الصور والألوان المتنوعة يمكن تجربتها ومعايشتها بصورة مستمرة في حالات تأملية هي برهان مقنع على أن الموضوعات هي حقا تجليات للوعي. وبالنسبة لأولئك الذين لم يعرفوا تجربة النشوة يبقى الاعتقاد بصحة مايقوله المستنيرون، الذين خبروا الواقع المطلق، وجربوه. وبالنسبة للآخرين هناك حجج مختلفة ضد الواقعية، والتفسيرات المختلفة لطبيعة الوعي، تضفي قبولا على نظرة «الوعي وحده» للواقع.

ولا يكفي لإيضاح أن وجهات النظر الواقعية ليست مرضية ـ إظهار أن الحجج التي تدعم نظريات الواقعيين غير مقنعة، كما أن من الضروري إيضاح أن إمكان الرؤية الواقعية تعتمد على تفسير خاطى* للتجربة. ويعد هذا، بصورة أساسية، يتعلق بإظهار أن الاعتقاد بالواقع الخارجي يعتمد على تفسير خاطى* للتجربة الداخلية أو للوعي، وإساءة التفسير هذه تقوم على عدم إدراك طبيعة الوعي ووظائفه.

يميز فلاسفة اليوجاكارا بين مستويات مختلفة من الوعي، تعتمد جميعها على الوعي المطلق المسمى «الإيافيجنانا» أو «الوعي ـ البذرة»[2]. وبالإشارة إلى الوعي ـ البذرة هذا يتم الذهاب إلى أن الوعي يمكن أن يوجد بصورة مستقلة، وأن الأنشطة الواعية المختلفة تنشأ من إمكاناتها الخاصة. وفضلا عن ذلك، فإن هذا الوعي يحدد ذاته، ويكشف عن نفسه تماما. وهذا الوعي هو الذي يخلق الموضوعات التي يعتقد الجاهل أنها موجودة خارج الوعي.

وهناك إدراك ـ عند أحد مستويات الوعي ـ لموضوعات الحواس المختلفة، مما يفسر ضروب الوعي الستة، الخاصة بالعين والأذن والأنف واللسان واللمس والذهن. ولكن عند مستوى آخر هناك وعيا بضروب الوعي الستة هذه. وهذا نوع من الوعي الذاتي الذي يشكل أساس ضروب الوعي الأخرى، ويضفي عليها الوحدة. ويقع هذان المستويان من مستويات الواقع داخل نطاق مايمكن تجربته. أما المستوى الثالث من مستويات الوعي فلا سبيل

إلى تجربته، إلا بالاستتارة المطلقة، وهو الوعي ـ البذرة الذي يعد الوعي المطلق، والذي يشكل الأساس لكل مستويات الوعي الأخرى وأنماطه، وهذا الوعي لا ينبغي الخلط بينه وبين ما تتم تجربته في أنماط الوعي المختلفة، ولكنه لا يجري تمييزه على الإطلاق ولا التفريق بينه، وبين المستويات الأخرى. فمن هذا الوعي ـ البذرة تنطلق أنشطة الوعي الأخرى، وإلى هذا الوعي ـ البذرة، تعود نتائج تلك الوظائف الأخرى للوعي.

وطبيعة هذا الوعي ـ البذرة لا يمكن صياغتها بصورة حرفية، لأنها تقع وراء كل التفرقة، وعمليات التمييز، وكنتيجة لذلك فإن العلاقات بين هذا الوعي الأساسي والتجربة العادية لا يشار إليها إلا في إطار التشبيهات فحسب، فعلى سبيل المثال يعطي الإيضاح التالي في «لانكافتارا سوتر».

ينشأ الوعي، المؤلف من سكاندات Skandhas (مجموعات خمس) ومن داتوت Dhatus (عناصر الوجود) وإياتانات Ayatanas (مجالات الحواس) التي هي بلا نفس أو أي شيء له طبيعة النفس ـ ينشأ من الجهل والكرما Karma والرغبة الملحة، ويعمل من خلال تعلقه بالتشبث بالأشياء عن طريق العين وكل الأعضاء ويجعل تمثلات ذهنه الخازن (الوعي ـ البذرة) تبدو كأجسام وأوعية، هي تجليات لعقله هو (الوعي الخازن).

وكما هو متوقع، فبما أن الواقع بأسره ينظر إليه على أنه وعي فقط، فإن الواقع النهائي تجري معادلته مع الوعي الأساسي، و الوعي ـ البذرة، وباعتباره الواقع المطلق فإنه يعلو على التمايز والتعددية، وهكذا فلا محل لطرح التساؤل سواء عن كونه واحدا أو كثيرا.

ما الذي يتعين، إذن، القيام به حيال التمييزات التي يتم عادة القيام بها والتي يفترضها الحقائق النبيلة الأربع والطريق ذات الشعاب الثمان؟ وفقا لفلاسفة اليوجاكارا فإنه لابد من القيام بالتمييز بين الواقع المطلق والحقيقة المطلقة من ناحية والواقع النسبي والحقيقة النسبية من ناحية أخرى. ومن منظور الشخص غير المستتير فإن الواقع النسبي، الذي يشكل التجربة العادية، يمكن أن ينظر إليه كتجل للواقع المطلق، ينطلق من الوعي ـ البذرة الأساسي. والواقع ـ البذرة هو نفسه الذي يتجلى بوصفه اللمس، والنشاط العقلي، والشعور، والإدراك حسي، والاختيار. والوعي ـ البذرة هو الذي يفصح عن ذاته باعتباره الوعي الذاتي الكامن. وهكذا تصبح بدعة النفس

ممكنة. ولكن هذا كله من وجهة نظر الشخص غير المستنير.

وفي غمار الجهل، فإن الأنشطة المنطلقة من الوعي - البذرة تتمايز عن ذلك الوعي، وينظر إليها على أنها موجودة في ذاتها، وهذا يتيح المجال لظهور الخطأ المتمثل في خارجية الموضوعات. وفي الجهل بالحقيقة القائلة إن كلا من الوعي بالموضوع، والوعي الذاتي ليسا إلا تجليات للوعي - البذرة، فإن الوعي الذاتي يميز نفسه عن الوعي بالموضوع، ويربط نفسه بهذا النوع من الوعي كما تربط الذات نفسها بالموضوع، وهذا يتجلى في التشبث بالموضوعات، الذي تتسم به المستويات الأدنى من الوعي. غير أن هذا التشبث ليس له أساس حقيقي، ذلك أنه على نحو مايشير فاسوبندو:

«ضروب الوعي المختلفة ليست إلا تجليات، وبسبب هذا فإن ذلك الذي يميز، وذلك الذي يجري تمييزه هما كلاهما غير حقيقي، ولهذا السبب فإن كل شيء عقل فحسب».

«إن الإمساك بشيء أمام المرء، والقول إنه واقع العقل وحده. ليس حالة العقل وحده، لأنه نتيجة للتشبث. ولكن عندما يتم التخلص من كل من (العالم الذي هو) أساس الارتباط بالشروط وكذلك الحكمة (التي تقوم بعملية الربط بالشروط) فإن حالة العقل وحده يتم إدراكها، مادامت أعضاء الحواس الست وموضوعاتها لم تعد موجودة».

7ـ النسبية:

بينما اتخذ فلاسفة مدرستي السوترانتيكا والهيبهاشكا من وجود عناصر الموضوعات الخارجية أساسا مطلقا لنظريتهم حول الواقع، وجعل فلاسفة اليوجاكارا من وجود الوعي الأساسي أساسا مطلقا لنظريتهم حول الواقع فقد نظر فلاسفة المدهياميكا إلى الواقع الخارجي والوعي باعتبارهما واقعيين بصورة نسبية فحسب، ولأن فلسفة المدهياميكا لم تعترف بشيء في المجال الفكري باعتباره واقعيا بصورة مطلقة أو نهائية، فقد عرفت باسم فلسفة الشونياتا[3] أو النسبية RELATIVISM.

ولا شك في أن كل مدارس البوذية تجمع على أن السلام والحكمة لا يوجدان في النظريات التصورية الدقيقة، وإنما يمكن تحقيقهما من خلال المشاركة المباشرة في عمليات الواقع فقط. وطبيعة بوذا هي الواقع المطلق

بغض النظر عن كيفية تصورها، وهي الأساس المطلق لكل شخص. وبناء على هذا فإن المشاركة في طبيعة بوذا تلك هي وحدها الأساس المطلق لكل شخص. وبناء على هذا فإن المشاركة في طبيعة بوذا تلك هي وحدها التي ستجلب الاستنارة، وتنهي المعاناة. غير أنه في فلسفة المدهياميكا ألحق بهذا الموقف تحليل نقدي للبناء التصوري، وما من رؤية فلسفية أفلتت من نقد المدهياميكا، وما من مطلقات تصورية تم التسليم بها، ذلك أنه وفقا لناجارجونا، الفيلسوف الرئيسي لهذه المدرسة، فإن الخلط بين المطلقات التصورية والواقع المطلق يكمن في صميم معاناة الإنسان.

ويبدو أن نظرية ناجارجونا الفلسفية تدرك أن الواقعة الأكثر عمقا، وإثارة، فيما يتعلق بالبشر، هي سعيهم إلى أن يوجدوا. وهذا السعي إلى الوجود ـ وهو الأكثر بروزا بين كل ضروب السعي ـ يعلن عن نفسه في النشاط الخاص بخلق العالم انطلاقا من عناصر التجربة الأساسية، فنحن لا نرى حولنا إلا «الآخر». وفي غمار سعينا للوجود، فإننا لا نستطيع تحمل الآخر ـ ذلك اللا ـ ذات ـ جزءا من أنفسنا هو التحدي الذي نواجهه ويحدث أوضح جهد يبذل لتحويل الآخر إلى ذات في غمار المعرفة، حيث هناك توحيد للآخر مع الذات في القيام بالمعرفة، ففي المعرفة بمقدورنا جعل الآخر ذاتا، ذلك أن المعرفة هي وحدة للذات مع الآخر، والظمأ إلى المعرفة هو أحد تجليات السعي للوجود، ذلك أنه في غمار محاولة إرواء ذلك الظمأ نقوم بمحاولة جعل العالم عالمنا الخاص، جعل جزءا من وجودنا، وفي معرفتنا نخلق عالما هو جزء من وجودنا.

والمشكلة في هذا الإحجراء هو أنه من السهل على نحو مغر بالنسبة لنا أن نخلط بين العالم الذي خلقناه، في معرفتنا، والذي لا يعدو أن يكون مجرد عالم من الأسماء والصور، وبين الواقع نفسه. وعندما نستسلم لهذا الإغراء فإننا نقوم بتثبيت اسم الذات الذي خلقناها في معرفتنا وصورتها باعتبارهما ذاتيا، ونطابق بين وجودنا وبناء الاسم والصورة، ثم تتعرض النفس الحقيقية التي أثقلها عبء الجهل الناجم عن الخلط بين نفس وعالم الاسم والصورة والنفس الحقيقية والعالم الحقيقي ـ تتعرض للإهمال في غمار الصراع الذي ينشب بين نفس الاسم والصورة الزائفة، وبين عالم الاسم والصورة الزائف. والتمزق الناجم عن ذلك، والذي يشكل أساس هذا

الوجود غير الأصيل في هذا العالم غير الأصيل، مسؤول عن المرض ـ الدوخا ـ الذي ترغب البوذية في التغلب عليه.

ويحاول ناجارجونا، لذي يميز بين الواقع ذاته، ورؤيتنا للواقع، أن يوضح الأخطار الكامنة في النظر إلى أي رؤية واحدة للواقع باعتبارها حقيقية بصورة مطلقة، فالرؤى هي بناءات تصورية لاسم يصوره، والقول إن أي رؤية هي رؤية حقيقية بصورة مطلقة هو رفض لإدراك الاستبصارات التي وصلت لها الرؤى الأخرى، وبالتالي فهو استبعاد لطرق محتملة تفضي بنا إلى الاستنارة.

والتصور الإيجابي الذي تبناه ناجارجونا هو أنه بينما تعد النظريات ووجهات النظر بناءات للاسم والصورة، وبالتالي لا يمكن معادلتها بالواقع نفسه، فإن هذه البناءات التصورية يمكنها أن تشير إلى الواقع، ومن هنا فإن جدل وجهات النظر يممكن أن يتيح أساسا لاستبصارات تتعلق بأعماق الواقع نفسه، على الرغم من أن المشاركة المباشرة في الواقع هي يقينا مسألة تتجاوز كل وجهات النظر. ومع ذلك فإن وجهات النظر تشكل عونا لا يقدر باتجاه الإدراك، إذا ما نظر إليها لا على أنها مطلقة ومستقلة، وإنما على أنها نسبية وتكميلية.

ويبدو على الصعيد التاريخي أن أحد أهداف ناجارجونا الأولى كان التخلص من مصادر الشقاق والخلافات الموجودة بين المدارس البوذية العديدة المختلفة[4]، وقد حاول القيام بذلك عن طريق تقديم قاعدة على قدر كاف من الاتساع لتعاليم بوذا، وبما أن كل مدرسة من هذه المدارس قد تشبثت بتفسيرها الخاص لتعاليم بوذا، وبما أن بوذا قد علم الناس بوضوح الحاجة إلى عدم التشبث، فمن المؤكد أن هذه المدارس ترتكب خطأ، وقد كان إيضاح هذا الخطأ هي المهمة التي حددها ناجارجونا لنفسه، وتمثلت هذه المهمة في افتراض وجهات نظر (النتائج والحجج) كل مدرسة فلسفية بوذية وإيضاح أنها في نهاية المطاف تناقض نفسها. والدرس المستفاد من وجهات النظر المحيطة لذاتها، والخاصة بالفلسفات المختلفة، هو أن المرء لا ينبغي أن يتشبث برؤية نظرية واحدة ويخلط بينها وبين الحقيقة الكاملة حول الواقع.

والجدل، الذي افترض النتائج وجهات النظر المختلفة الخاصة بالمذاهب

الفلسفية المتباينة، وطبق عليها بقوة مبادى* المنطق والتفكير العقلاني التي يقبلها مؤيدو هذه المذاهب، لم يكن هو نفسه جزءا من مذهب فلسفي، فهو لم يشكل رؤية للواقع ولم يستند إلى مثل هذه الرؤية، وإنما كان بالأحرى منهجا، وهو حتى كمنهاج لم يكن لديه من ذاته ما يعطيه، ذلك أن التحليلات النقدية المشكلة لجدل المدهياميكا تفترض المبادى* والمناهج التي يستخدمها أنصار المذاهب الفلسفية المختلفة. وقد تم تناول مفهوم بعد الآخر، وإظهار أنه يتضمن بداخله بذور تناقصه، وكل مذهب تم تمحيصه جرى إيضاح أنه متضارب مع نفسه، ولكن الجدل قام على افتراضات المذاهب المختلفة، وليس على افتراضات قبلها فلاسفة المدهياميكا باعتبارها حقيقة. وكل مذهب يتضمن افتراضات معينة لا توضع موضع التساؤل، على الأقل في داخل ذلك المذهب، غير أن فلاسفة المدهياميكا رفضوا قبول أي افتراضات على أنها صحيحة على نحو لا يمكن إنكاره.

ومع ذلك، فإن الجانب النقدي من مدرسة المدهياميكا لا يمثل إلا جانبا واحدا من تطورها داخل البوذية، وعلى الجانب الآخر نجد التأكيد البوذي المألوف على الانضباط والتأمل والتحقق المباشر. ومن خلال الممارسات التأملية يستطيع المرء الذهاب إلى ماوراء خواء المفاهيم والمذاهب وصولا إلى امتلاء الواقع كما هو في ذاته. والاستدلال العقلي هو مسألة تصورية ويستند باستمرار إلى الافتراضات. وعلى الرغم من أن فلاسفة المدهياميكا، في ضوء تناولهم المنهجي، لا ينظرون إلى افتراضات حججهم على أنها حقيقية، وإنما على أنها فقط مقبولة من جانب خصومهم، فإن كل ما يحتمل أن تقوم به الحجج هو الكشف عن شيء ما فيما يتعلق بالمذهب الذي توجد فيه هذه الافتراضات، وليس بمقدورها أن تكشف قط عن حقيقة الأشياء على نحو ماهي عليه في ذاتها، مستقلة عن العملية التصورية. وبالتالي فإنه حتى جدل المدهياميكا لا يتعين قبوله بوصفه صالحا في ذاته للكشف عن طبيعة الواقع. بل لابد من التخلي عنه، بدوره، في مرحلة من المراحل لصالح الاستبصار والتحقق المباشرين.

وهكذا، فإنه على الرغم من أن وجهة نظر ناجارجونا هي أن التشبث بالتصورات المختلفة عن الواقع بسبب النسبية التامة لكل المذاهب التصورية. فإنه في غمار اتساقه مع النسبية لا يتمسك بها كذلك، أي أنه يعتبر من

قبيل الخطأ النظر إلى النسبية على أنها حقيقة تتعلق بالواقع، تماما كما أنه من الخطأ اعتبار أي وجهة نظر أخرى حقيقة فيما يتعلق بالواقع. وفي حقيقة الأمر، فإن ناجارجونا يقول: «ولكن إذا بدأ الناس عندئذ في التشبث بمفهوم النسبية هذا نفسه، فإنهم ينبغي أن يوصفوا بأنهم لا سبيل إلى ردهم لجادة الصواب».

ويقدم كندرا كيرتي[5] Candra Kirti، الذي كتب شرحا بالغ الدقة على متن أثوال نجارجونا المأثورة، وعقد مقارنة خالية تماما من المجاملة، فيما بين أولئك الذين يصرون على النظر إلى النسبية على أنها هي نفسها مطلقة، وهكذا يتشبثون باللا تشبث، فيقول: «يبدو الأمر كما لو أن أحدهم قال: ليس لدي ما أبيعه لك، فيتلقى الرد التالي: ليكن، ماعليك إلا أن تبيعني هذا - أي غياب السلع المعدة للبيع!».

وهناك على الجانب الإيجابي من فلسفة المدهياميكا إدراك أنه من خلال ممارسة اللاتشبث والتأمل يستطيع المرء أن يدرك بصورة مباشرة امتلاء الوجود، والوظيفة الرئيسية للفلسفة هي أن تفضي بالمرء إلى هذا الإدراك، وتفضي تشابكات العقد التصورية ووجهات النظر الأحادية الجانب، التي تشكل الحاجز أمام المشاركة الكاملة والمباشرة في الواقع. إن صياغة مذاهب فلسفية، في محاولة لتحديد طبيعة هذا الواقع، والمحاولات النقدية لإظهار نسبية مثل هذه المذاهب وعدم اكتمالها هما في آن معا مهمتان ثانويتان بالنسبة لمواجهة الواقع غير المشروط ذاته.

وينبغي تأكيد أن هذا الاقتناع، الذي يشكل أساس المدهياميكا، لا يطرح كنظرية فلسفية، وإنما هو استبصار أساسي، نابع من تجربة أشد عمقا من المنطق والتفكير العقلاني. وعلى الرغم من أن هذين الأخيرين لهما جدوى كبيرة، عندما يتم فهمهما بالشكل الصحيح واستخدامها بحكمة، فإنهما وسيلتان ثانويتان، وأدنى مرتبة للوصول إلى إدراك الواقع غير المشروط وغير المقسم.

غير أنه عندما يتم استخدام المنطق والعقل بصورة منافية للحكمة، فإنهما يصبحان عقبتين تحولان دون هذا الإدراك. وحقيقة «الشونياتا» هي أنه ما من نظريات أو وجهات نظر تعد في ذاتها كاملة أو حقيقية بصورة مطلقة، والمفاهيم والمذاهب التي تضم هذه المفاهيم نسبية أحدها للآخر.

وهكذا فإن أي حقيقة يكشف عنها من خلال التصورات ومذاهب التصورات هي على الدوام نسبية لتصورات ومذاهب أخرى، وهي في أفضل الأحوال حقيقة جزئية فحسب، وتلك هي النسبية الأساسية لوجهة النظر التي يحاول نجارجونا أن يظهرها بالاستعانة بجدله النقدي. غير أن هذا يتم القيام به لا من أجل ذاته، ولا من أجل القضاءعلى الثقة في القدرة على تحقيق لقاء أصيل مع الواقع، وإنما من أجل إعداد الشخص لسلوك الطريق الأسمى، طريق الحكمة الأعظم ـ البراجنا باراميتا Prajna Paramita ـ الذي يفضي به إلى ما وراء الحكمة المحدودة لوجود المشروط والنسبي.

تذهب مدرسة المدهياميكا إلى أن كلا من المثاليين والواقعيين يرتكبون الخطأ المتمثل في الخلط بين المشروط وغير المشروط. ولا يقوم أي من الفريقين بسلوك الطريق الوسط بين ماهو موجود is وماهو غير موجود is-not. وكلمة «موجود» الحصرية، وكلمة «غير موجود» الحصرية كلاهما خطأ، ذلك أن «موجود» الحصرية لا تتجنب عثرة نزعة السرمدية، و«غير موجود» الحصرية لا تتجنب عثرة نزعة العدمية، وكلا الرؤيتين تنظر إلى المشروط والنسبي على أنه غير مشروط ومطلق، وهذا هو الخطأ الأساسي. ولا يكمن الغلط في إدراك أن هناك واقعا غير مشروط أو مطلقا، وإنما في اعتبار ماهو مشروط ونسبي غير مشروط ومطلقا.

ويدرك فلاسفة المدهياميكا كذلك أن هناك واقعا مطلقا وغير مشروط، ولكنهم لا يقعون في فخ الخلط بين التصوري وغير المشروط، فبالنسبة لهم يعد غير المشروط متجاوزا لوجهات النظر، أي أنه حقيقة مطلقة لا يمكن الإمساك بها ذهنيا، ولا يمكن إدراكها إلا من خلال الاستبصار المباشر. وكما يقول ناجارجونا: «تقوم تعاليم بوذا على حقيقتين، الأرضي والمطلق، ومن لا يعزفون التمييز بين هاتين الحقيقتين لايفهم المعنى العميق في تعاليم بوذا».

8 ـ الجدل النقدي:

يستهدف كتاب «المدهياميكا كارايكا[6] The Madhyamika Karika» إيضاح نسبية المذاهب المختلفة ونقصانها وتضارب المفاهيم المطروحة كتفسيرات للواقع. ويشمل المنهج المستخدم في كتاب «الكاريكا» إيضاح أنه عندما يتم

بدقة تحليل النظريات المختلفة حول الواقع التي طرحت كحقيقة مطلقة عن هذا الواقع، وفقا لمنطق بنائها نفسه، فسوف تبدو متناقضة مع نفسها. ولا ينبغي إلى سلسلة براهين الخلف التي جرى تمحيصها في كتاب «الكاريكا Karika» على أنها تمثل وجهة نظر إيجابية، وإنما على أنها توضح المغالطة المتمثلة في الخلط بين المشروط والنسبي وبين غير المشروط والمطلق.

ويكشف الفصل الأول من كتاب «الكاريكا» بنية الكتاب ومنهجه، ويتضمن تمحيص السببية، التي تشكل أساس كل نظرية من نظريات الواقع. ويتعين لإدراك الأهمية الأساسية لتحليل السببية إدراك أن كل محاولة لتوضيح طبيعة الواقع تقوم على افتراض حول الارتباط السببي للواقع، فما لم يتم افتراض ارتباط بين وقائع العالم، فلن يكون هناك أساس للاستدلالات من «واقعة».. تتم ملاحظتها على واقعة أخرى، وبغير الارتباطات السببية، فإن المعرفة لن تعدو أن تكون، في أفضل الأحوال، مجرد مجموعة عشوائية من الملاحظات. وتنظيم الملاحظات يفترض مسبقا ارتباطا بين هذه الملاحظات.

والاستدلالات والاستنتاجات التي تميز كلا من النظريات العلمية والفلسفية عن الواقع هي ذات طبيعة منطقية، وتعتمد مشروعاتها على طبيعة التصورات والنظريات داخل العلاقات المختلفة التي تشكل أساس تلك الاستدلالات والاستنتاجات. ونحن نفترض عادة أنه على الرغم من أن الاستدلالات والاستنتاجات التي تميز هذه النظريات ذات طبيعة منطقية، فإن لها أساسا في العالم الواقعي، وهذا هو الافتراض بأن هناك توافقا بين الاتصالات المطروحة في النظريات عن العالم والاتصالات داخل العالم نفسه. وهذا الافتراض ينبغي أن يظل على الدوام افتراضا، ذلك أن محاولة إظهار حقيقته لن تكون إلا إظهارا للضرورة المنطقية لنظرية أو مفهوم، ولن تفيد أي شيء فيما يتعلق بالواقع (فيما عدا أن الواقع يناظر المنطق بالمصادفة).

وتتشكل حلقة الاتصال المهمة بين ارتباط التصورات والارتباط المفترض للواقع نفسه من خلال مفهوم السببية. فهناك نظريات عديدة للسببية محتملة، ولكنها تشترك جميعها في القول بأن كل ماهو كائن أو يكون إنما هو كائن أو يكون اعتمادا على شيء آخر، والبحث عن الأسباب هو أساسا البحث عن شروط العالم التي تجري تجربتها، وعندما تعرف الشروط التي

يعتمد عليها شيء ما في وجوده أو في وصوله إلى الوجود، فإن المشروط ـ أي ذلك الذي يصل إلى الوجود اعتمادا على الشروط ـ تتم معرفته كذلك.

والافتراض الذي يشكل أساس كل نظريات السببية هو أن الواقع الذي تجري تجربته ليس موجودا بذاته ولا مفسرا لذاته، وإنما وجوده وتفسيره يرتبطان بعناصر عديدة أكثر أساسية، ولابد من معرفة هذه العناصر للحصول على المعرفة الكاملة بالواقع الذي تجري تجربته ذاته. من أين جاء؟ لماذا تشكل على هذا النحو؟ وكيف يفعل ذلك؟... إلخ تلك كلها أسئلة يطرحها شخص يرغب في معرفة الواقع الذي تجري ملاحظته، وتلك كلها أسئلة عن الشروط والأسباب الخاصة بالموضوع المطروح.

وهدف الفصل الأول من كتاب «الكاريكا» هو إظهار أن الافتراضات الخاصة بالسببية، والتي تشكل أساس النظريات السائدة عن الواقع، تحفل بالتضاربات، وأن هذه النظريات هي في أعماقها متناقضة ذاتيا، ولا يمكن الدفاع عنها. وإذا أمكن القيام بهذا، فسوف يتم ـ على الأقل بالنسبة للنظريات المعنية ـ إيضاح أن النظريات الفلسفية لا تقدم الحقيقة المطلقة عن الواقع.

وتفيد الحكمة الأولى الواردة في الفصل الأول من كتاب «الكاريكا» أن: «ليس من الممكن في أي زمان أو مكان أن توجد كيانات على الإطلاق من ذاتها، أو من غيرها، أو منهما معا (الذات الآخر) أو من الافتقار للأسباب».

والقول الذي يُطرح هنا هو أنه لا يمكن الدفاع عن أي من وجهات النظر المحتملة للسببية. ووجهات النظر هذه هي:

1 ـ كل ما ينشأ إنما ينشأ من تلقاء ذاته.

2 ـ كل ما ينشأ إنما ينشأ عن آخر.

3 ـ كل ما ينشأ إنما ينشأ عن كل من الذات الآخر.

4 ـ كل ما ينشأ إنما ينشأ لا عن ذاته، ولا عن الآخر، ولا عن مركب من ذاته والآخر، ولا من لا شيء.

وكما سبق أن أشرنا، فإن الحجج الموجهة ضد كل من وحهات النظر هذه عن السببية لا تقوم على أية مزاعم قال بها فيلسوف المدهياميكا، وإنما تنطلق من خلال قبول المبادى* والاستنتاجات، التي تبناها أنصار وجهة النظر موضع التمحيص، وبناء على ذلك فإن نتيجة الحجة ليست التقدم بأي طرح مستقل عن طبيعة الواقع، وإنما الإشارة فقط إلى أن

الطرح موضع التناول لا يمكن الدفاع عنه.

ويتم رفض وجهة النظر الأولى الخاصة بالسببية، والقائلة إن الأشياء تسبب نفسها، وهذا الرفض يقوم على أساس أن تطابق السبب والنتيجة لا يسمح بالسببية، فإذا كانت الأشياء هي سبب نفسها، فلن يكون هناك فارق بين السبب والنتيجة، ولكن إذا كان السبب والنتيجة متطابقين، فلا معنى للحدث عن السببية، لأن هذه الأخيرة ليست ممكنة إلا كعلاقة بين شيئين، أحدهما ينتج الآخر. غير أن الهوية تستبعد إمكان كل العلاقات الأخرى، بما في ذلك العلاقة السببية، لأن هذه الأخيرة تحول دون الفوارق الحقيقية والتمييزات الأصيلة. وهكذا فإن افتراض الهية الكاملة بين السبب والنتيجة هو استبعاد للعلاقة بين السبب المفترض والنتيجة المفترضة، وإذا ما جري الاعتقاد بأن السبب والنتيجة متحدان في جوانب معينة فحسب، ومختلفان في جوانب أخرى، فإن المشكلة تظل قائمة، ذلك أنهما إذا كانا متحدين في الجوانب المتعلقة بالتسبب، فإن الاختلافات تكون بلا قيمة. ولكن إذا كانا مختلفين فيما يتعلق بالجوانب الخاصة بالتسبب، فإنه يتعلق بالجوانب الخاصة بالتسبب، فإنه لا يكون هناك مجال للتسبب الذاتي، حيث يعتقد أن الشيء كسبب مختلف عنه كنتيجة، ووجهة النظر المتعلقة بالتسبب هي حقا وجهة نظر تسبب الأشياء لا من خلال نفسها، وإنما من خلال آخر.

ولا شك أن وجهة النظر الثانية، القائلة إن الأشياء يتسبب فيها آخر. وليس الأشياء نفسها، هي وجهة النظر العادية والمألوفة للتسبب، فعلى سبيل المثال عندما يقال إن الخزاف هو السبب (أو الوسيط) الفعال للوعاء الخزفي، ويقال إن الصلصال هو السبب المادي، فإن السبب ينظر إليه بوضوح على أنه شيء آخر غير النتيجة، وهذه هي وجهة النظر التي وفقا لها عندما ينتج شيء جديد حقا فإنه يكون كذلك بسبب الطاقة الإنتاجية والنشاط الخاصين بعناصر أخرى هي أسباب هذا الشيء الجديد. وتلك هي وجهةالنظر التي يتبناها فلاسفة الفيبهاشكا والسوترانتيكا، الذين يوافقون على أن افتراض التسبب الذاتي هو محض هراء، على أساس أنه يقول بالوجود المسبق للشيء موضع التناول، ويزيل أساس التسبب كلية، من خلال افتراض الوجود الأبدي لذلك الشيء.

ويقول فلاسفة المدهياميكا، في معارضة وجهة النظر هذه في التسبب،

أنها ترادف قولنا إن الوجود يمكن أن ينتجه اللاوجود، أي خروج شيء من لا شيء. وإذا كان السبب والنتيجة مختلفين، فماذا عسى أن تكون العلاقة بينهما؟ إن القول بأنهما مرتبطان بقدر ما أن أحدهما سبب والآخر نتيجة، يعني تجنب الأمر بكامله والدوران حوله، ذلك أن السؤال المطروح للنقاش هو «العلة» في تسمية شيء بالسبب وآخر بالنتيجة. وهكذا فإن القول إن السبب والنتيجة مختلفان بصورة تامة أحدهما عن الآخر، إلا بقدر مايتعلق الأمر بالقول إن أحدهما سبب والآخر نتيجة، يرادف قولنا إن أحدهما سبب لأنه يسمى سببا والآخر نتيجة لأنه يسمى نتيجة. ولكن لن يكون لذلك معنى إلا لدى افتراض أن القول إن شيئا ما هو شيء آخر يجعله ذلك الشيء الآخر!

ومن ناحية أخرى، فقد سبق أن ذكرنا بأنه بمقدار ما توجد النتائج مسبقا في أسبابهخا، فإنها تتحد مع هذه الأسباب، ولكن هوية السبب والنتيجة يقضي على مفهوم التسبب، لأن التسبب علاقة، والشيء لا يمكن أن يكون على علاقة بنفسه. وهكذا فإن صاحب النزعة الواقعية لا يمكنه إلا القول إن السبب والنتيجة مختلفان أحدهما عن الآخر في كل الجوانب المتعلقة بمسألة السببية، ولكن هذا يعني أن النتيجة كانت غير موجودة بالمرة قبل ظهورها. غير أنه إذا ما نظر إلى هذا الظهور على أنه يعني تجلي علاقة معينة - هي العلاقة السببية بين السبب والنتيجة - فسوف يبدو أن النتائج ما كان يمكن إحداثها قط، ذلك أن ما لا وجود له لا يمكن أن يرتبط بعلاقة مع أي شيء. وبناء على ذلك فليس من الممكن لنتيجة لا وجود لها أن ترتبط بعلاقة سببية مع السبب، لكي يتم إحداثها.

وإذا لم يتمن افتراض علاقة بين السبب والنتيجة، فلا معنى للحديث عن السببية، ذلك أنه عندئذ يمكن لأي شيء أن يحدثه شيء آخر، أي أنه ما لم يكن تسبب البذرة في البرعم والحليب في الخثارة راجعا لعلاقات معينة بين البذور والبراعم أو الحليب والخثارة، فلن يكون هناك ما يمنع إنتاج الذهب من الحليب والرمل من البذور. والمعنى المقصودهنا هو أن الغياب التام للعلاقات بين السبب والنتيجة يفضي بصورة حتمية إلى التخلي عن السببية، وبما أن الوجود المسبق للنتيجة في السبب يفضي بدوره إلى التخلي عن السببية باعتبارها غير ضرورية، فإن ناجارجونا يشير إلى أن

الأشياد لا يمكن أن تسبب نفسها أو غيرها.

ويعقب ذلك مباشرة الدعوى التالية الواردة في الحكمة المشار إليها، ذلكأن الفكرة القائلة إن الأشياء تنشأ من نفسها لا يمكن الدفاع عنها، وإذا كانت وجهة النظر القائلة إنها تنشأ من شيء آخر لا يمكن الدفاع عنها كذلك، فإنه ينبني على ذلك أن الأشياء لا تنشأ من غياب الأسباب ـ أن ناجارجونا لا يتخلى عن مبدأ النشوء التابع في غمار رفضه لهذه النظريات المختلفة في السببية.

وتمثل وحهات النظر الأربع التي قمنا ببحثها لتونا نظرية «قوية» في السببية، يمثل السبب فيها قوة حقيقية خلاقة يحدث من خلالها النتيجة. ووفقا لهذه النظرية «القوية» فإن العلاقة بين السبب والنتيجة تضرب جذورها في قوة السبب الخلاقة هذه. وهناك نظرية في السبب أضعف من سابقتها، ووفقا لها فإن العلاقة بين السبب والنتيجة هي علاقة تنسيق وليس علاقة إحداث خلاق. وهذه هي وجهة النظر في السببية التي يضعها كندراكيرتي على فم البوذيين الواقعيين، عندما يجعلهم يقولون:

«إننا راضون بإقرار الحقيقة القائلة إن الكيانات، مثل الإحساس ، تنشأ في غمار تنسيق معين مع (الكيانات الأخرى) ومنها على سبيل المثال هضو النظر... إلخ (هذا كل ما نقصده، عندما نؤكد أن وجود عضو النظر... إلخ يشكل الشروط التي في ظلها يمكن أن ينشأ الإحساس البصري).

ووفقا لوجهة النظر هذه فإن هناك شروطا معينة، لا تعد في ذاتها أسبابا، ومنها على سبيل المثال زهرة زرقاء. وهناك شروط أخرى مثل عيني الشخص، لا تعد في ذاتها أسبابا، ولكن عندما تجتمع هذه الشروط معا فإنها تؤدي إلى عنصر ثالث هو الإحساس بالزرقة، وعندما ينشأ هذا العنصر الثالث فإن الشروط السابقة، أي عنصري الزهرة والعين، يمكن النظر إليها باعتبارها أسبابا، بمعنى شروط الشعور باللون الأزرق.

وفلاسفة المدهياميكا يرفضون كذلك هذه الرؤية الأضعف للتسبب، أو التنسيق، والصعوبة التي تواجهها هذه الرؤية هي أن عناصر معينة ـ الزهرة الزرقاء والعين ـ يقال إنها شروط لنشأة عنصر ثالث، هو الإحساس بالزرقة. ولكن إذا كان الإحساس بالزرقة لم ينشأ بعد فكيف نقول إنه لابد أن تكون له شروط؟ إن العين والزهرة الزرقاء ستكونان لا ـ شرطين. ولكن إذا كان

الإحساس بالزرقة قد نشأ بالفعل، فلن يكون هناك داع لشروط تكفل نشأته. وهكذا فلابد أن يفترض إما أن الإحساس بالزرقة موجود دائما، وإما أن يفترض أنه قد وجد اعتمادا على لا ـ شروط. والأمر الأول غير محتمل، أما الثاني فيجعل من التنسيق التابع كتفسير لنشوء عوامل جديدة محض هراء.

والإمكان الوحيد الباقي هو أنه على الرغم من أن عنصري الزهرة الزرقاء والإدراك البصري هما ذاتهما شرطان لإحداث الإحساس بالزرقة، فإنهما شرطان لتلازم هو شرط لإحداث الزرقة. وهذه هي وجهة النظر القائلة إن الشرط السببي ليس العين ولا الزهرة الزرقاء، وإنما تلازم الاثنين. ولكن لابد للدفاع عن وجهة النظر هذه إما أن يفترض أن تلازم شيئين هو شيء مختلف عن الوجود المتزامن لشرطين، ،أن هذا التزامن يسبب تحول اللا ـ شرطين المتمثلين في الزهرة الزرقاء والعين إلى شرطين. ولكن إذا كان التزامن نفسه شرطا سببيا فإن تلازم أي عناصر ينبغي أن يكون كافيا لإحداث عنصر جديد. ولكن تلازم زهرة زرقاء وإذن لا يحدث العنصر الثالث المتمثل في الإحساس بالزرقة، وإذا كان مجرد التلازم ليس منتجا سببيا فكيف يمكن أن يؤدي إلى نتيجة قوامها تغير اللا ـ أسباب إلى أسباب؟ إن «كندراكيرتي» يعبر عن الحجج الموجهة ضد النظر إلى التلازم باعتباره شرطا سببيا على النحو التالي: «لا طائل من وراء ذلك أيضا! لأن شرط التلازم هذا، التلازم مع شيء آخر، لم يصبح شرطا بعد، لا يمكن اعتباره شرطا إلا إذا كانت الواقعة الأخرى شرطا (حقيقيا). إننا في هذه الحالة نواجه الصعوبة نفسها التي واجهناها من قبل، ومن هنا فإن هذا التفسير لا يمكن قبوله».

9 ـ بناء العالم بالعقل:

إذا كان هجوم المدهياميكا على وجهات النظر الخاصة بالسببية التي تم بحثها ناجحا، ورفضت وجهات النظر كافة، فهل ينبني على ذلك أنه لا توجد في العالم أسباب وإنما هناك نتائج فقط؟ من الواضح أن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك، ذلك لأن النتائج هي نتائج لأسباب فحسب، وحيث لا وجود لأسباب فلا وجود لنتائج كذلك. ولكن إذا تم إنكار كل من الأسباب

والنتائج ألا يتم إنكار العالم؟ أليس أحد الشراك ـ شرك العدمية ـ التي قال بوذا إنه يتعين علينا تجنبها؟

الإجابة عن هذا السؤال هي أنه لدى افتراض أن الواقع مؤلف من النتائج والأسباب فحسب، يكون إنكار النتائج والأسباب متضمنا لإنكار الواقع. وبما أنه لا معنى لأي محاولة لإنكار الواقع، فمن الواضح أن المعنى المتضمكن في حجج المدهياميكا هو إنكار افتراض أن الواقع تشكله الأسباب والنتائج. وغياب الاختلاف بين السبب والنتيجة قد يجعل مفهومي السبب والنتيجة خاويين وبلا معنى. غير أن مسافة طويلة تفصل بين خواء المفاهيم وخواء الواقع، ومن خلال مطابقة المفاهيم والواقع فحسب يمكن للمرء قبول خواء المفاهيم على أنه خواء الواقع،، وكما رأينا فإن ناجارجونا يحرص على الإشارة إلى أنه بينما لا تنشأ الأشياء من الأسباب، فإنها كذلك لا تنشأ من اللا ـ أسباب.

وقد ميز فلاسفة المدهياميكا بين عالم التصورات ـ عالم من البناء المنطقي، عالم تحدده النظريات الفلسفية عن الواقع ـ وبين الواقع نفسه. والأخير، على نحو ماهو في ذاته، يجاوز تماما وجهات النظر. أما الأول فإنه لا يمكن أن يكون الواقع النهائي، لأنه مليء بالتناقضات والتضاتربات. ومع ذلك فإن عالم البناء المنطقي يقوم على أساس الواقع نفسه، على الرغم من أنه يسيء تمثيله باعتباره شيئا آخر غير ذاته، والأمر مشابه لما يحدث عندما نخلط بين قوقعة لامعة وعملة معدنية. فالشيء ـ القوقعة ـ موجود هناك حقا، ولكن الناظر إليه في غمار الجهل يسيء تمثيله على أنه عملة معدنية. فالعملة المعدنية ليست حقيقة، حيث إنها توجد فقط كبناء في ذهن الناظر إليها، ومع ذلك فإنها ليست بناء للاشيء. وإنما هي تقوم على أساس واقع موجود ـ القوقعة ـ لا تتم رؤيته على ماهو عليه في حقيقته.

وبطريقة مماثلة، فإن العالم الذي يتحرك فيه معظم الناس هو العالم الذي قاموا ببنائه في ذهنهم. ولا شك في أن هناك واقعا يتصلون به، ويوفر أساسا لبناء عالم الكيانات والعلاقات المحددة، ولكن هذا الواقع لا تتم رؤيته على ماهو عليه في ذاته، وإنما يتم الخلط بينه وبين عالم الأسماء والصور، الذي يميز العالم الذي بناه العقل.

ويقوم العالم المبني، الذي تم خلقه من خلال جهل بانيه، بوضع نقاب

على حقيقة الواقع، الذي يشكل أساس هذا العالم المبني، ويتمثل الأثاث الرئيسي في هذا العالم المبني في:

1 ـ الأشياء «الغليظة»، مثل الموائد والمقاعد والأشخاص والأشجار.

2 ـ العناصر المكونة لهذه الأشياء.

3 ـ كيانات العلاقات.

والأشياء الغليظة، مثل الموائد والمقاعد، هي مجموعات من الإدراكات الحسية يشار إليها بالتعبيرات «مقعد»، «مائدة»... إلخ. فعلى سبيل المثال تعد خثارة اللبن شيئا غليظا يتشكل من خلال السطح المقاوم واللمس والرائحة والذوق، وبتوافر مجموعة الكيانات هذه، التي ينتجها العقل في غمار الاحتكاك بشيء، يتم إنتاج «الشيء» الذي ينسبق عليه اسم «خثارة اللبن». والخثارة في ذاتها ليس لها واقع مستقل، وإنما هي تشبه الغابة، ليس لها واقع في ذاتها مستقل عن الأشياء المفردة (الأشجار) التي تشكلها. واسم «الخثارة» هو اصطلاح تقليدي يطبق على مجموعة من الموضوعات المدركة حسيا التي يرتبط كل منها بالآخر. وعناصر الوجود الدقيقة، التي هي مكونات العناصر الغليظة في بناء العالم، هي بدورها كيانات متعارف عليها. وعندما يتم إخضاع مدركات العقل، مثل الموائد والخثارة، للتحليل المنطقي، نعرف أنها تتشكل من عناصر أكثر بساطة. والعناصر التي تعد نهائية في مثل هذا التحليل ينظر إليها على أنها العناصر الواقعية بصورة نهائية. غير أنه ليس هناك أساس للنظر إلى نتائج تحليل الكيانات المتعارف عليها، مثل الخثارة، على أنها تحظى هي نفسها بأكثر من واقع متعارف عليه، ففي نهاية المطاف لا يطلق اسم «العنصر الدقيق» إلا على ماينظر إليه أحدهم على أنه أدق عنصر في تجربته. وبما أنه من خلال المقارنة وحدها مع الكيانات «الغليظة» يمكن أنتوجد كيانات «دقيقة»، وبما أن الكيانات الغليظة ينظر إليها على أنها متعارف عليها فحسب، فإنه ينبني على ذلك أن العناصر الدقيقة بدورها ليست إلا مجرد بنى منطقية شاد العقل صرحها.

ويشمل النوع الثالث من الكيانات في العالم المبني عقليا أشياء من قبيل الطول والوزن والاتجاه والزمان والموت وغيرها كثير. ومن الجلي أنتلك كيانات علاقية، حيث إنها تستمد من خلال ربط الكيانات الإجمالية أحدها بالآخر والكيانات الدقيقة أحدها بالآخر، ومن خلال ربط العناصر الدقيقة

بالعناصر الغليظة، فليس هنا طول دون قصر، ولا خفة دون ثقل، ولا شرق دون غرب... إلخ وأسماء كيانات العلاقات لا تعدو أن تكون إشارات إلى مقارنة المفاهيم التي تنشأ عنها أشياء التجربة الغليظة، فليس هناك زمان إلا بمعنى الامتداد الزمني للكيانات الأخرى. والموت بدوره ليس له وجود في ذاته،وإنما هو اسم يطلق على بناء يقوم على أساس مقارنة تغييرات معينة بتغييرات معينة أخرى.

والعالم المشار إليه هنا بالعالم المبنى بالتركيب العقلي «هو، بالطبع، العالم الذي ينظر إليه معظمنا على أنه العالم الواقعي. إنه عالم الأشياء المألوفة، مثل الناس والأبقار، عالم مكونات الأشياء العادية (مثل الذرات) وعالم العلاقات بين الأشياء المألوفة ومكوناتها. ولكن هذا كله تنظر إليه مدرسة المدهياميكا على أنه عالم بناه العقل للأسباب التي أوضحناها لتونا. والأشياء في هذا العالم قام العقل ببنائها، وقام كذلك بتحليلها. والعقل بذاته عاجز عن التعامل مع أي شيء آخر إلا ماهو مصنوع عقليا، وماهو مصنوع عقليا هو علائقي، ذلك أن طبيعة البناء العقلي تقتضي أن يكون الشيء الواحد على علاقة بآخر.

ووجهات النظر الفلسفية، شأن كل الموضوعات الأخرى التي خلقها العقل، هي بنى، ومن ثم فإنها نسبية. وليس هناك قوى، من منظور أي وجهة نظر فلسفية، بأن ما بناه العقل ينتمي إلى طبيعة الواقع، أو أنه يمثل الواقع على ماهو عليه في ذاته، كما أنه لا يمكن أن يقال إن ماهو من طبيعة العقل لا يشبه الواقع، وأنه يشوه الواقع. ولا يمكن للتمييز بين العالم النسبي الخاص بالبنى العقلية والعالم النهائي الخاص بالاستبصار المباشر إلا أن يقوم على أساس الاستبصار المباشر. وكما في حالة الخلط بين القوقعة والعملة المعدنية، فمن خلال رؤية العملة المعدنية على ماهي عليه فحسب يمكن للمرء إدراك أن ما أدركه حسيا على أنه عملة معدنية ليس في الواقع إلا قوقعة.

ويكشف الجدل، الذي من خلاله يتم إيضاح النسبية الأساسية للعالم الذي بناه العقل، عن عدم ـ نهائية وجهات النظر المختلفة حول هذا العالم، ويوضح الطابع المتقيد بالشروط والتابع لكيانات هذا العالم، وهكذا يمهد الطريق للمضي إلى ما يتجاوز مجرد وجهات نظر حول الواقع إلى إدراك

مباشر، ولكنه لا يقدم، بذاته، مثل هذا الإدراك، ذلك أن مثل هذا الإدراك هو بالضرورة، وبصورة كاملة، يجاوز عالم التفكير العقلاني.

وبإدراك النسبية الكاملة (الشونياتا) للعالم الأرضي للبنى العقلية، سيختفي كل أساس للتشبث بأي شيء باعتباره مطلقا ونهائيا، وسينظر إلى جميع التمييزات، بما في ذلك التمييز بين النرفانا والسمسارة(الوجود العادي) على أنها نسبية فحسب. وبالتخلي عن الجهل والارتكاس، اللذين يشددان على النظر إلى العالم المبني عقليا على أنه الواقع النهائي، وبالمشاركة المباشرة في الواقع سيتم، وفق مايقول ناجارجونا، إدراك أنه «لا فارق على الإطلاق بين السمسارة والنرفانا».

الهوامش

1) بارمنيدس Parmenides: الفيلسوف اليوناني الشهير، ولد نحو عام 515 ق.م. في إيليا بجنوبي إيطاليا، نظم قصيدة فلسفية بقيت منها شذرات على جانب كبير من الأهمية، ويعده الكثيرون أول الفلاسفة الحقيقيين في المدرسة الإيلية، وينظر إليه البعض على أنه أول فيلسوف ميتافيزيقي وجد في بلاد اليونان. انطلق من مسألة الوجود، وقال إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود، وأنه يتصف بالوحدة لأنه لا شيء غير الموجود، ويتصف كذلك بالثبات لأن كل تغير هو من الوجود إلى الوجود، ومعنى هذا أنه لا تغير مطلقا، لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن فهمه، إذ من الوجود لا ينتج إلا الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم، وعلى هذا فالتغير غير ممكن. (المترجم).

(2) الوعي البذرة Seed-Conciousness أو Alayavignane: يشير نينيان سمارت في إسهاماته بمادة البوذية في «الموسوعة الفلسفية» من تحرير بول إدواردز ـ المجلد الأول ص 418 إلى هذا المفهوم على أنه «الوعي المختزن Store-conciousness» الذي يضم جذور الحالات العقلية، والهدف من إعماله هو إدراك لا واقعية العالم من خلال التجربة التأملية، وبالتالي التخلص من أوهامه والتوحد مع المطلق. (المترجم).

(3) شونياتا Shyunyota: المعنى الأصلي للكلمة هو الخواء، والمقصود بها المطلق عند البوذيين وهو يخلو من كل صفة، وقد ارتبطت الكلمة بجهود ناجارجونا في غمار محاولته لإثبات أن كل الفكر الدنيوي خواء أو نسبي، ولإيضاح اعتقاد بأن الطريق الحق هو الطريق «بين»، أو بالأحرى «فوق» كل أوجه التطرف إلى الحدود القصوى. (المترجم).

(4) من الطريف حقا أننا في ضوء هذا الهدف نجد في القرن الخامس ـ ويا للمفارقة ـ أن مدرسة المدهياميكا نفسها تشهد صراعا عنيفا بين مجموعتين، حول مقاصد ناجارجونا، فقد اعتقدت مجموعة على رأسها بهافافيكا Bhavaviveka أن المدهياميكا ينبغي أن تتبنى موقفا فلسفيا خاصا بها، بينما ذهبت المجموعة الثانية وعلى رأسها بوذا باليتا Buddhapalita إلى ضرورة الوصول بالحجج الفلسفية، بما فيها حجج المرء نفسه إلى مستوى العبث، على أمل أن يؤدي هذا إلى الإدراك الحدسي للواقع، فيما وراء كل معرفة عاديةونسبية. (المترجم).

(5) كندرا كيرتي Candrakirti: أحد فلاسفة مدرسة المدهياميكا، ازدهر في القرن السادس الميلادي. (المترجم).

(6) المدهياميكا كاريكا The Madhyamika Karika: يعد من أبرز مؤلفات ناجارجونا، والعنوان يعني حرفيا «رسالة الطريق الأوسط» وقد كانت ترجمته، في القرن الخامس الميلادي، من السنسكريتية إلى الصينية مع مجموعة أعمال أخرى من أبرز العوامل التي ساعدت على انتقال البوذية من الهند إلى الصين. (المترجم).

١٤ بوذية زن

١ـ الجذور الهندية والصينية:

تطورت زن في الصين منذ ألف وخمسمائة عام، وهي شكل فريد من أشكال البوذية، يؤكد على ممارسة التطلع مباشرة إلى الطبيعة غير المجزأة للواقع المعروفة باسم «زازن Zazen»، (أي نظام زن)(1). وترتبط جذورها ببوذيدارما Bodhidharma وهو بوذي هندي يُقال إنه جاء إلى الصين في القرن الخامس، وقام بنقل ممارسة التأمل خلال الجلوس وتعاليم الاستنارة المفاجئة، وتقول الأسطورة إنه قد أسس ممارسة «الجلوس للتأمل» عن طريق الجلوس بلا حراك والتأمل (التحديق في الجدار)طوال تسعة أعوام في ديرشاو ـ لين ـ سو Shaw- Linssa.

ووفقا لتراث الزن فإن بوذيدارما هو المعلم الصيني الأول، والمعلم الهندي الثامن والعشرون في تسلسل مباشر يمتد إلى بوذا التاريخي. والحفاظ على هذا التسلسل هو أمر شديد الأهمية في تراث الزن، فهو في المقام الأول يؤكد التواصل المباشر للزن مع استنارة بوذا التاريخي وتعاليمه، وثانيا بما أن الزن تنظر إلى تعاليم التجربة ـ وليس الكلمات والنصوص ـ على أنها تحتل المرتبة الأولى فإن أصالة

تجربة الاستنارة بحاجة إلى أن يجيزها شخص مؤهل للقيام بذلك. وبما أن شخصا مستنيرا بالفعل هو وحده الذي يستطيع الحكم على أصالة تجربة استنارة شخص آخر، فإن نقل التعاليم - من خلال التجربة - يتم بصورة طبيعية من المعلم إلى التلميذ أو المُريد. وهكذا فإن التواصل المتسلسل يشهد على أصالة التعليم من بوذا التاريخي حتى الوقت الراهن. ولأن بوذيدارما كان بمقدوره أن يجيز تجربة الاستنارة الخاصة بتلميذه هوي - كو Hui-ko فقد استطاع تسليم عهد روح بوذا إليه، مقراً بذلك أنه المعلم الصيني، وهكذا حافظ على استمرارية التواصل مع بوذا التاريخي كما هي.

وعلى الرغم من أن الزن Zen تؤكد أن التعليم الحق لاينتقل من خلال النصوص، وإنما مباشرة من خلال التجربة التي يجيزها شخص معترف به باعتباره قد جرب إدراك الواقع الحق، فإنها تعلق أهمية كبيرة على الحقيقة القائلة بأن عهد الانتقال يعود في تسلسل لم يعرف الانكسار إلى شاكياموني، بوذا التاريخي. وكتاب «مومونكان Mumonkan» وهو مجموعة من الكوانات Koans [2] (أقوال الزن) مع شرح للمعلم مومون Mumon على متن كل قول، والذي نشر في الصين قرب نهاية عهد أسرة سونج الجنوبية (القرن الثالث عشر) يرصد أصول ممارسة الزن القائمة على نقل التعليم بلا كلمات في لقاء بين شاكياموني (بوذا التاريخي) ومريده كاشيابا Kashyapa . ووفقا للكوان فإنه «منذ زمن بعيد، عندما كان الواحد الذي كرمه العالم (بوذا الشاكياموني) في جبل جردراكوتا لإلقاء كلمة، رفع زهرة عالياً أمام الجمع. وعند هذا لزم الجميع الصمت، فقال الواحد الذي كرمه العالم «لديّ الدارما الحقة التي تسود كل شيء، والنرفانا التي لانظير لها، والتعليم الفريد للصورة المجردة من الصورة، وهو لا يعتمد على الحروف، وينقل خارج النصوص. وإني أسلمه الآن لمهاكاشو (مهاكاشيابا)»».

وهذا الكوان لايربط ممارسة الزن والاستنارة ببوذا التاريخي فقط، وإنما يقدم السبب في أن الزن تؤكد على أن التعليم الأساسي ينقل خارج النصوص ، وعبر التجربة مباشرة. وقد أعلن بوذا نفسه أن التعليم Dhama هو «صورة مجردة من الصورة»، أي أنه متجاوز للكلمات والمفاهيم: «لايعتمد على الحروف، وينقل خارج النصوص». واتفاقاً مع روح هذا التعليم، فقد أكدت الزن دائماً أن الحقيقة الأسمى لايمكن أن تصاغ في كلمات. وقد

يكشف صمت عميق تتخلله ابتسامة أو ضحكة عن الانتقال المنعم بتجربة الاستنارة، ولكن ما من كلمات يمكن أن تصفها.

وعلى الرغم من أنه لم يعرف إلا القليل عن بوذيدارما التاريخي[3]، فإن بوذيدارما الأسطوري يعد شخصية بارزة في تراث الزن، وهو يرمز إلى التأكيد على التأمل خلال الجلوس والاستنارة المفاجئة والحكمة التي تتجاوز الكلمات، وهي الأمور التي تمنح الزن طابعها الفريد. وقد سبق لنا بالفعل أن لاحظنا أن بوذيدارما قد قيل إنه أمضى تسعة أعوام في التأمل خلال الجلوس، أو الزازن، دونما حراك محدقا في الجدار خلال هذه السنوات. ويرمز الجدار الذي حدق فيه خلال ممارسته للتأمل إلى عمق تجربة الاستنارة، التي في إطارها تنهار فجأة كل البُنى التي فُرِضت على التجربة، كاشفة عن العملية التجريبية الكامنة في طبيعتها التي لا تتجزأ. وهذه التجربة، لأنها على وجه الدقة تمضي إلى ما يتجاوز ازدواجيات البُنى الفكرية، لايمكن إدراكها أو نقلها ذهنيا، والصمت العميق هو وحده الذي يمكن أن يعبِّر عنها.

والأعمال الخيِّرة التي تستهدف تحقيق الجدارة والصياغات اللفظية للحقيقة تنحى جانبا في إطار تأكيد بوذيدارما على المعرفة المباشرة النابعة من التجربة، ويكشف بوضوح عن استهجانه لزخارف البوذية المؤسسية في صورة رائجة في الزن لحوار من الإمبراطور وو ـ تي Wu-ti، وهو بوذي شديد الحماس لعقيدته، وفخور للغاية بمنجزاته في دعم تطور البوذية في عهده، مع بوذيدارما لدى وصول الأخير إلى الصين. وقد سأل الإمبراطور خلال الحوار بوذيدارما عن مدى الجدارة التي أحرزها من خلال قيامه بتشييد العديد من المعابد، وإتمام رسامة العديد من الكهنة، ونسخ الكثير من النصوص، وعندما رد بوذيدارما بأن كل ذلك لم يعد عليه بجدارة تذكر، ذهل الإمبراطور، وتساءل: «كيف أمكن ألا تعود على كل هذه الأعمال الرائعة بجدارة تذكر؟» رد بوذيدارما: «لأنها دوافع غير نقية للجدارة، تشبه ظلا يتبع شخصا، فهي لاواقع لها».

وعندما سأل الإمبراطور عماله جدارة حقيقية وما هو واقعي، قال بوذيدارما: «إنها المعرفة الخالصة الرائعة والكاملة، لب ما هو خواء. ومثل هذه الجدارة لايمكن اكتسابها بتقديم أشياء دنيوية». وتساءل الإمبراطور،

في غِمار سؤاله عن الكيفية التي توجد بها مثل هذه المعرفة، عن أساس هذه الحقيقة المقدسة، ولكن بوذيدارما قال: «خواء شاسع، ولا شيء مقدس». والآن سأل الإمبراطور، وقد فكñر في اختبار بوذيدارما: «مَنْ الذي يَقِف أمامي الآن؟». ولكن بوذيدارما ما كان ليُستَدْرَجَ إلى الإدلاء بجواب تأكيدي نهائي، فرد قائلاً: «لستُ أَدري».

ويكشف هذا الحوار عن موقف الزن المحدد من السعي إلى الجدارة الدينية والمذهب الديني. فما من قدر من الجهد يُبْذَل في رفع دعائم المؤسسات الدينية يسهم في تحقيق الاستبصار المباشر للطبيعة غير المجزأة للواقع الذي تؤكد الزن أنه شرط ضروري للعيش التقي. وهكذا فإن بوذيدارما يبلغ الإمبراطور بأن كل جهوده المبذولة لدعم البوذية لم تجلب له جدارة على الإطلاق، ولكن عندما يسأله الإمبراطور عن الحقيقة المحورية، أو المذهب الخاص بالمعرفة الرائعة والنقية والكاملة التي تستهدفها الزن، فإن بوذيدارما يقول إنه ليس هناك مثل هذا المذهب، لأنه يعرف أن المعرفة تتجاوز كل المفاهيم والكلمات، بل إنه يبلغ الإمبراطور بأن هذه المعرفة لاينبغي حتى أن توصف بالمقدسة، لأن ذلك من شأنه إدخال ضرب من القسمة الثنائية التي ترغب الزن في أن تخلفها وراءها، فالتعارض بين «المقدس» و «العادي»، يشعب الواقع ويمزقه، تماما كالتعارض بين «أنا» و «ذلك»، والتعارض بين «كائن» و «غير كائن». وهذه التعارضات المسؤولة عن تجزئة الواقع وإبعاده عن ذواتنا، يُنظر إليها على أنها بُنَىó نقوم بفرضها على الواقع الذي هو غير مجزأ في ذاته. وهكذا، عندما سأل الإمبراطور عمن يقف أمامه رفض بوذيدارما أن يقول إنه لا أحد هناك، وإنما هز كتفيه قائلا: «لستُ أدري».

ويكشف التأكيد على الرؤية المباشرة، التي تمضي إلى ما وراء بُنىó التجربة، لتصل إلى الواقع المطلق وغير المجزأ الذي تربطه الزن ببوذيدارما عن تأثيرات التراث الماهاياني. وتؤكد نصوص «كمال الحكمة» التي تشكل لُبّ تعاليم الماهيانا خواء كل البُنىó التي نفرضها علىó تدفق الواقع غير المجزأ، فالأشياء والنفس لا يُقال عنها وحدها إنها خاوية من الواقع وإنما يُعلن كذلك أن السمسارة والنرفانا خاويان. والخلط بين هذه البُنىó الخاوية، والواقع نفسه، هو جذر الحياة الناقصة والممزقة، والتي لامعنى لها، والتي

توصف بأنها «الدوخا»[4] لأنها تشكل أساس كل أشكال التمسك والتشبث. ولكن خواء البُنى المفروضة على العملية المجزأة التي تشكل الواقع لايمكن إدراكه إلا عندما يتم تجريب الواقع مباشرة، ودون تأمل المفاهيم. ولايمكن تجريب الكل الواحد وغير المتجزئ للواقع إلا من خلال التجربة التأملية المتمثلة في إفراغ المرء من كل البُنى العقلية. وتجربة كلية الواقع، تجربة لا ازدواجية النفس والعالم لايمكن التعبير عنها بالكلمات، وهي لايمكن أن يجري تعليمها. وهكذا فإن جلوس بوذيدارما بلا حراك وإصراره على التعليم بلا كلمات يتسقان تماماً مع تعاليم الماهيانا المبكرة.

كانت هذه التعاليم الماهيانية ملائمة تماما للعقل الصيني، ذلك أنها رددت أصداء التعاليم الأساسية للتاوية (الطاوية) وهي طريقة حياة تضرب جذورها في تعاليم، لا وتسو Lao Tzu ، الحكيم الصيني، الذي عاش في القرن الخامس عشر قبل الميلاد، وقد أكد لاوتسو أن الطريق المطلق (التاو) يتجاوز كل الكلمات، وأنه هو نفسه غير مجزأ. إنه مصدر كل الأشياء، وتنشأ عنه الأشياء العديدة المميزة التي تشكل العالم من حولنا، وهكذا فإنه بمعنى من المعاني ماثل في كل الأشياء، غير أنه في طبيعته غير المجزأة يمضي إلى ما وراء الأشياء التي تنشأ عنه، والتي يتدفق من خلالها. وينظر لاوو إلى التاو على أنه جذر كل الأشياء، فهو يغذيها، ويمنحها الحياة، وهو يقول إن العيش في اتساق مع التاو عودة إلى جذور المرء، للاتحاد مع المصدر من جديد، ولكن الكلمات لاتصل إلى المصدر، فهنا في جذر الحياة يمتد، سكون رحب وعميق.

وتؤكد التاوية كذلك الممارسات التأملية من أجل تهدئة الذهن والسماح للروح بالاتحاد مع مصدرها مجددا. وقد كان «الجلوس في حالة نسيان» ممارسة تاوية يوصي بها قبل وقت طويل من ظهور البوذية في الصين. وفي الفصل السادس من «التشوانج تسو Chuang Tzu» وهو نص بوذي مؤلف في القرن الرابع قبل الميلاد يصور ين هوي Yenh ui في حوار مع كونفوشيوس، موضحا كيف يجلس في حالة نسيان: «إنني أرخي أوصالي، وأنفصل عن كل من الجسم والذهن، وأتوحد مع التاو العظيم. وهذا يُقال له الجلوس، ونسيان كل شيء». وهذه اليوجا التاوية مماثلة في روحها لممارسات البوذا التأملية المستعارة من تراث اليوجا الهندية. وبقدر ما نعلم فإن جلوس

بوذيدارما بلا حراك أمام الجدار يدين للتراث التاوي التأملي بقدر ما يدين للتراث البوذي. ولاشك في أن التراث التاوي قد دعم ممارسات بوذية الماهيانا الرئيسية وتعاليمها، الأمر الذي أسهم إلى حد كبير في تطور الزن.

2ـ أهداف زن:

هل يعني عدم ثقة الزن في الفكر التأملي والكلمات وإصرارها على النظر المباشر إلى الطبيعة غير المجزأة للنفس والواقع، أنه ليس من الممكن وصف الزن نفسها؟ لا، على الإطلاق. إذا تذكرنا أن أوصافنا الخاصة بواقع الزن هي أوصاف وليست الزن ذاتها، فإن هناك العديد من الأشياء النافعة التي يمكن أن تُقال لمساعدتنا في فهم هذه الظاهرة، ولكن هذا التمييز مهم. ذلك أنه ما من قدر من الفهم النظري سيوفر التطلع المباشر إلى الواقع، الذي تستهدفه ممارسة الزن، ومجرد الفهم النظري للزن لايحقق جدارة تزيد عن الجدارة التي سعى إليها الإمبراطور وو ـ تي من وراء بناء الأديرة ورسامة الكهنة!

وبهذه الروح يتعيّن علينا البدء بتعريف الزن كطريقة حياة، لا كمجموعة من التعاليم، وهي كطريقة حياة لها أهداف معينة، وتصف ممارسات مختلفة، وتقوم على فهم للواقع يميزها عن طرق الحياة الأخرى. وعلى الرغم من أننا قد لانكون قادرين، في التحليل النهائي، على فهم الزن فهما كاملا دون ممارستها، فإننا إذا درسنا أهدافها وممارستها وتعاليمها فيما يتعلق بالواقع فسنصل إلى إدراك جيد لما تدور حوله.

وأول ما ينبغي ملاحظته هو أن الزن كطريقة حياة ليست أمرا متعلقاً بالمعتقدات بقدر ما هي أمر متعلق بالفعل. ما الذي يفعله المرء لكي يسير في طريق الزن؟ إن لب الممارسة يتمثل في التدريب على تجربة النظر مباشرة إلى ذات المرء الكاملة في امتلاء اللحظة التي تجري تجربتها دون تأمل من جانب الذهن. وفي سياق تجربة الزن فإن محاولة التحديد هذه تعاني من ضروب عدم الملاءمة الحتمية التي تتسم بها كل محاولة لفهم الأشياء بطريقة ذهنية فحسب. والسبب في هذا هو أن نشاط التفكير بكامله غير ملائم لفهم الأشياء على ما هي عليه حقاً، لأنه يقوم على

التقسيم التعسفي، والذي يضفي الزيف على الأشياء للواقع إلى ذات وموضوع. والزن تؤكد تكامل واندماج التجربة الراهنة، التي ليس فيها تمييز بين الذات والموضوع.

وفي مواجهة تأكيد الزن على كمال التجربة الراهنة، فهناك طرق حياة أخرى تشدد على العيش في الماضي، أما رغبة في استعادة هذا الماضي أو في تجنبه. وهناك كذلك طرق للحياة تشدد على العيش في المستقبل، وهنا ينصب التأكيد على الغد، فالغد سيغير العالم بإزالة الأحياء والضواحي العشوائية، وغزو المجموعات الشمسية الأخرى، وإعادة مرضى سرطان الأمس إلى حالتهم العادية بعد إنهاء تجميدهم ثم يتم شفاؤهم... إلخ. والغد من المنظور الديني الذي يتبناه المسيحية والإسلام[5] واليهودية هو الحدث الكبير، لسوف يرانا الغد، إذا ما غمرنا اللطف الإلóهي، ونحن نحظى بمملكة الرب.

ونحن نعرف حق المعرفة، من فهمنا للعصور الوسطى في أوروبا، ما الذي يمكن أن يفعله هذا الموقف، القائم على التطلع بشدة إلى المستقبل بحيث يتم بالفعل تجاهل الحاضر، في المجالات الاقتصادية، ولكن ما يمكن أن يفعله للنفس الروحية والعاطفية ليس مفهوما بمثل هذا القدر من الوضوح. ومن الممكن أن نحصل على لمحة من الأخطار الكامنة في هذا الموقف، عندما نرى الأخطار والمخاوف الناجمة من النظر على محمل الجد إلى الزعم الذي جرت صياغته حديثاً في الغرب بأن «الرب قد مات». وما يعنيه موت الرب في المجال الديني هو أن مصدر الحياة والقيمة في الكون قد اختفى، ذلك أن الخلق وإضفاء القيمة هما الوظيفتان الرئيسيتان اللتان يقوم بهما الرب. ولكن بالنسبة لمن يحملون على محمل الجد الزعم «بأن الرب قد مات» فإن الإيمان بالله باعتباره مصدر القيمة والمعنى في الحياة ينبغي أن يُنظر إليه الآن لا على أنه وهم فقط ـ تحقيق رغبة في صورة لأب قوي ـ وإنما على أنه خدعة كذلك، لأنه لا وجود للرب. ولكن إذا كان الرب، الذي خلق العالم، وأضفى عليه قيمة، لم يعد له وجود، فما هو إذن مصدر القيمة وضمانها في الكون؟

إن الإجابة الحديثة العهد عن هذا السؤال هي أن البشر أنفسهم هم مصدر القيمة في الكون. ولكن هذا، وعلى نحو معروف بسوء صيته، قد

ترك الناس وقد سيطر عليهم شعور غير مريح، فنحن ندرك أعظم ما يكون الإدراك ضروب عدم صلاحيتنا للقيام بدور الرب. ولكن في الوقت نفسه قد نكون أكثر انغماساً على نحو تام في الافتراضات المسبقة عن وجود الرب من أن نرضى دون تحقق وظائف الرب. وعندما يعتمد البشر على أنفسهم، فإنه يتعين عليهم أن يواجهوا ضروب افتقارهم للقدرة والملاءمة، وتحويل العالم من خلال المعرفة هو طموح نبيل، ولكن الثغرات الكبيرة في معرفتنا، وفي فهمنا، تتركنا عن حق نهبا للشكوك، ومشاعر القلق، فيما يتعلق بنتائج التحول.

كانت نتيجة فلسفات كانت[6] وهيوم[7] في الغرب، وناجارجونا وشانكارا في الشرق هي لفت الأنظار إلى ضروب قصور العقل. وفي هذا القرن تزعزع الإيمان بقوة العقل، بصورة قاسية، عندما اكتشف في الرياضيات ـ المجال الأثير للعقل ذاته ـ أن كمال الإنساق الرياضية لايمكن تحقيقه، وكان مبدأ اللانهائية الذي قال به هايزنبرج[9] جرعة دواء مقيتة لمن يثقون بأن الفيزياء الحديثة ستوضح الهيكل المنظم للكون. وباختصار، فإن الكون لايظهر أي مؤشرات لكونه بناء عقلانياً تماماً، يحس العقل فيه بالألفة التامة.

غير أنه على الرغم من الحقيقة القائلة بأن ضروب عدم ملاءمة العقل يسود الشعور بها في الوقت الراهن، فإن تغيرات الحياة السريعة لاتزال تفترض مسبقاً أهداف العقل الأقدم عهداً ـ الفهم التام للحياة. والعقل، بوسائل عقلانية. إننا لم نتواءم بصورة جيدة مع ضروب عدم ملاءمة العقل، ونحن مازلنا نمضي قدماً ـ وإن كان ذلك يتم بعدم ارتياح مؤخراً ـ وكأن العقل هو الدليل المناسب الذي يرشدنا لحياة كاملة ومحققة لذواتنا، وهكذا فإننا نواصل رؤية أنفسنا موجودين في لحظة، ولكن في لحظة مقبلة حاصدين امتلاء ذلك الوجود. ولكن تحت خطط التحقيق في المستقبل يكمن وعي ـ يكون في بعض الأحيان غائماً ومضبباً للغاية بحيث إنه يمضي دونما رصد له، وفي أحيان أخرى حاداً على نحو مقلق للغاية بحيث يثير الخوف في النفوس ـ بأنه لا وجود ولا حياة إلا في اللحظة الراهنة. فاللحظة المستقبلية تنتمي إلى المستقبل، الذي ينتمي لا إلى الحياة وإنما إلى أشكال من الفهم، تماماً كما أن الماضي ينتمي إلى الذاكرة.

وما تقوم به الزن، بدلا من تأجيل الحياة الكاملة إلى لحظة وهمية في

المستقبل، هو الانطلاق إلى أقصى مدى باللحظة الراهنة، والعثور على النفس بكليتها وعلى كمال الحياة. إن نوعية التجربة الآن وهنا هي التي تحظى بأهمية فائقة بالنسبة لبوذي الزن.

وهدف الزن هذا الخاص باكتشاف امتلاء الحياة في كل لحظة تجربة، يعكس كلا من تعاليم التاوية والمهايانا القائلة بأن المطلق ليس منفصلا عن اليومي، وأن الأشياء العادية عندما تتم رؤيتها بالشكل الصحيح هي الواقع الفائق. والاستنارة لاتمضي بنا إلى مايتجاوز أشياء الحياة العادية، وإنما تسمح لنا بأن نجربها في ضوء جديد، كاشفة عمقها الشديد. ويسرد علينا دوجن[9] Dogen، الذي ينظر إليه الكثيرون باعتباره فيلسوف الزن الرئيسي في اليابان، قصتين عن تجربته في الصين، جعلتاه يدرك الحقيقة القائلة إن الهدف الحقيقي للزن هوعيش الحياة العادية بكامل امتلائها، وليس تجاوزها. وكلتا القصتين تضمان أحاديث مع راهب «تنزو» (الراهب الرئيسي المسؤول عن الطهو).

وتسجل القصة الأولى حديثاً تجاذب دوجن أطرافه مع راهب تنزو من دير أيوان Ayuwan كان قد جاء لشراء بعض الفطر الياباني من السفينة التي كانت تقل دوجن خلال زيارته الأولى للصين في إبريل عام 1223. وإذ تلهف دوجن لمحادثة هذا الراهب، فقد علّق الآمال على إقناعه بالبقاء في السفينة باقي اليوم، وقال له:

«يسعدني للغاية أن تُتاح لي الفرصة غير المتوقعة للالتقاء بك، والحديث معك قليلا، هنا على متن السفينة. اسمح لي، لطفا، فأن أقدم لك شيئًا يا معلم التنزو الزني.

- معذرة، ولكن دون إشرافي على وجبات الغد فإنها لن تغدو جيدة.

- في دير كبير مثل دير أيوان - شان لابد أن هناك ما يكفي من الرهبان الآخرين المكلفين بالطهو لإعداد الوجبات، ومن المؤكد أن بمقدورهم المضي قُدماً في إعدادها في غياب راهب تنزو واحد.

- رغم تقدمي في العمر، فإنني أشغل مرتبة الرئاسة في دير التنزو. وهذا هو دوري خلال شيخوختي. فكيف يمكن أن أترك هذا الواجب للآخرين؟ وفضلا عن ذلك فإنني لم أحصل على إذن بقضاء الليل خارج الدير عند مغادرتي له.

ـ يا سيدي المبجل، ولماذا لاتقوم بالزازن أو دراسة كوان المعلمين القُدامى؟ ما جدوى العمل الشاق على هذا النحو كراهب تنزو؟

ولدى سماعه ما قلت، انفجر ضاحكاً، وقال: «أيها الأجنبي الطيب، إنك تبدو جاهلاً بالتدريب الحق وبمعنى البوذية». وفي لحظة، ولدى شعوري بالخجل والدهشة، إزاء ما قاله، قلت له: «وما هما؟».

رد قائلاً: «إذا فهمت المعنى الحق لسؤالك، فإنك ستكون قد أدركت المعنى الحق للبوذية». غير أنني في ذلك الوقت لم أكن قادراً على فهم ما قصده».

إن ما يقوله راهب التنزو لدوجن هو أن البوذية هي الحياة، إنها الطهو، أو التنظيف، أو الدراسة، أو أيا ما كان ما يقوم به المرء وقتها. وممارسة الزازن والكوان تدريب مهم، ولكن الممارسة الحقيقية للزن هي العيش اليومي للحياة، وشراء الفطر هو زازن، ومحادثة دوجن هي كوان، وإعداد الفطر هو كذلك ممارسة للزن بالنسبة له.

وتشتمل قصة دوجن الثانية كذلك على راهب تنزو، فقد مضى عقب مغادرة السفينة إلى دير «تاين ـ تونج» لتلقي المزيد من التدريب تحت إشراف المعلم وو ـ تشي. وذات يوم، وهو في طريقه لزيارة المعلم قابل راهب تنزو، عجوزا، لايعتمر شيئا، يمسك بعصا خيزران في يده. وقد عكف على تجفيف بعض الفطر أمام قاعة بوذا. وراحت الشمس تلهبه بسياطها، الأمر الذي جعل العرق ينسال منه غزيراً، ورغم ذلك فقد واصل الحركة هنا وهناك، مجففاً الفطر. وإذ تأثر دوجن بهذا المشهد، دنا منه، وسأله: «كم يبلغ عمرك البوذي[10]؟»

«رد راهب التنزو: ثمانية وستين عاما.

ـ لماذا لاتجعل الرهبان الآخرين الذين يعملون تحت إشرافك يقومون بذلك؟

ـ إنهم ليسوا أنا.

ـ إنك عليم بالبوذية حقاً، ولكنني أتساءل عن السر في كدحك على هذا النحو تحت الشمس الحارقة.

ـ في أي وقت آخر غير الآن يمكنني القيام بذلك؟».

وتؤكد هذه القصة، شأن القصة الأولى، أن الزن والحياة ليسا شيئين

مختلفين، وإنما الزن هي عيش الحياة بأكثر السبل الممكنة امتلاء. ولكن القصة الثانية تبرز كيف أن عيش كل لحظة بكامل امتلائها أمر ملح وعاجل، فليس هناك وقت آخر، بخلاف اللحظة الراهنة، يعيش الحياة، فالماضي قد ولى، ولا يحتفظ به إلا كذكرى. والمستقبل ليس ماثلا إلا كتوقع، وفي الحاضر الثمين تعاش الحياة، وكما يتساءل الراهب: «في أي وقت آخر غير الآن يمكنني القيام بذلك؟».

إن الزن تؤكد على الفورية، وكمال التجربة الراهنة يبرز واضحاً في المبادىء التي تشكل أساس ممارسة الزن في المكانة الرفيعة للحياة المستيرة، وفي التعاليم التي تشكل أساس الزن. ومن بين هذه المعالم الثلاثة للزن ـ الممارسة والاستنارة والتعاليم ـ تأتي الممارسة في المقام الأول، فالاستنارة تعتمد على الممارسة، والتعاليم تساند الممارسة والاستنارة، وتتحدد بهما، ومن هنا فإن من المناسب أن ننتقل الآن إلى وصف ممارسة الزن.

3ـ الممارسة:

يتم تبني الزازن، (النظام)، الذي يشكل القاعدة الرئيسية لممارسة الزن، لتحقيق الحد الأمثل من الظروف الملائمة للتطلع مباشرة إلى نفس المرء، واكتشاف الطبيعة الحقة لكل وجود من خلال نقاء وجود المرء. وتقتضي هذه القاعدة افتراض السيطرة الكاملة على القدمين، واليدين، والساقين، والذراعين، والجذع، والرأس، وتنظيمها، ويلي ذلك ضرورة تنظيم التنفس بحيث يمكن السيطرة على أنشطة العقل. وخلال سلاسل من الأشكال الخاصة من التركيز يتم تجميع أنشطة العقل وتوحيدها وتسكينها. وتتم كذلك السيطرة على الانفعالات والنزعات وتنسيقها مع الذهن، وبعد تحقيق هذا كله يبقى غرس ما يُسمى عادة بالصمت العميق في أعمق أبعاد كيان المرء.

لماذا الانغماس في قاعدة الزازن؟ إن الرد متضمن في الافتراضات المسبقة الفورية للزن. فالزن تفترض مسبقاً أن الشخص العادي ضائع في متاهة من الأفكار، والنظريات، والتأملات، والنزعات، والمشاعر، والانفعالات المتشابكة، بحيث إن كل تجربة تُجزأ إلى العديد من الشرائح. وهذه الشرائح تُؤخذ عقب ذلك كأجزاء من تجربة يمكن أن تركب في كل واحد. وهكذا

فإن الشخص لا يجرب بصورة اعتيادية الواقع حقاً، وإنما شبكة من الأفكار والمعاشر عن الواقع فقط. وهذه الأفكار والمشاعر تقف دائما بين الفرد والواقع، محتلة موقع الوسيط في التجربة. وهدف الزازن (النظام) هو أن يحررنا من هذه الشبكة الوسيطة، ويسمح لنا بأن نلج الواقع مباشرة، وعلى نحو كامل الامتلاء.

هناك ثلاثة أهداف رئيسية للزازن، الأول هو زيادة قوى التركيز بالتخلص من كل العناصر المشوشة وكل الازدواجيات. وعادة ما تبعثر طاقات العقل في العديد من الاتجاهات، الأمر الذي يخلق طوفانا من التشويشات، التي تجعل التركيز مستحيلا، على وجه التقريب. وعن طريق توحيد العقل فإن هذه التشويشات يمكن التغلب عليها وتركيز طاقة العقل الديناميكية بصورة كاملة على الأشياء موضع التناول. وتنمية قوة الوعي المركزة هذه تعطي المرء الحرية والاتزان اللذين يخلقان شعوراً بأن المرء على ما يُرام، حتى فيما هي تعهد للساتوري[11] Satori، أو الهدف الثاني من أهداف الزازن.

تحقيق الساتوري هو صحوة الاستنارة، أو النظر إلى نفس المرء المطلقة، واكتشاف الطبيعة الحقة للواقع وكمال والوجود. وقد تأتي الاستنارة كالومضة، ولكنها تفترض مسبقا تدريباً مكثفا بالنسبة لمعظم الناس. والكوانات، أو المشكلات، التي تستخدم على نحو شائع في جلسات تضم الكثيرين في الأديرة، والأسئلة والردود التي تستخدم في الجلسات الخاصة بين المعلم والمريد مشهورة كوسائل للإطلاق الفجائي للاستنارة. وعلى سبيل المثال فإن دوجن، معلم الزن الشهير الذي قام بالزازن طوال سنوات عديدة، كان قد سمع معلمه يقول في مناسبات عديدة إنه لكي تتحقق الاستنارة ينبغي على الجسم والعقل أن «ينسحبا». ولكنه في نهاية المطاف، وذات يوم، عندما سمع هذا «انسحب» عقله، وجسمه، وتحققت استنارته، أي أنه الآن وصل إلى مستوى من التركيز والاستبصار أصبح عنده خاويا من مفاهيم العقل والجسم.

ولأن تجربة الاستنارة تمضي إلى ما يتجاوز ازدواجيات الفكر النظري فإنها لايمكن أن تُوصف على نحو كامل بالكلمات. ولكن معلمي الزن غالبا ما يختبرون طلابهم بسؤالهم عن تجاربهم. وفي حالة هوي ـ نينج Hui- neng المعلم الصيني السادس، أصبحت المقطوعة الشعرية الدالة على عمق

استنارته إحدى كلاسيكيات الزن. فقد طلب هونج ـ جين المعلم الخامس من مريديه نظم قصيدة تفصح عن مدى استنارتهم، فكتب شين ـ هسيو، وهو راهب حاد الذكاء، ومتعمق في الدراسة، يعد في الصدارة من بين مريدي هونج ـ جين المقطوعة الشعرية التالية، على جدار المعبد، في تلك الليلة:

«الجسم هو شجرة البوذي (الاستنارة)
والعقل يشبه مرآة تنهض صافية،
فاحرص على تألقها طوال الوقت،
ولاتسمح لذرة تراب بأن تعلق بها

وطلب «هوي ـ نينج»، وهو فتى لم ينل حظاً من التعليم، ألحق للعمل بكوخ يعمل في فصل الأرز عن القش، لأنه لا يستطيع القراءة ولا الكتابة، من البعض قراءة مقطوعة شين ـ هسيو له، وعندها أدرك في الحال أنها لاتظهر إلا القليل من علامات الاستنارة، فنظم مقطوعة شعرية من إبداعه، وطلب من صبي بالمعبد أن يكتبها على الجدار:

«ليس البوذي كالشجرة،
والمرآة لاتنهض في أي مكان،
ولا وجود لشيء واحد أساساً،
فأين إذن تعلق ذرة التراب؟»

وأدرك المعلم الخامس أن «هوي ـ نينج»، وليس شين ـ هسيو، هو المستنير، فعهد إليه بالحفاظ على امتداد التسلسل، وجعل منه المعلم السادس.

ويُنظر إلى مقطوعة شين ـ هسيو الشعرية باعتبارها متدنية القيمة، لأنها تعجز عن إدراك الطابع الديناميكي لعقل المرء الحق، وهو ينظر إلى العقل الحق على أنه سلبي، وممارسة الزن هي مسألة عدم السماح للنقاء بأن تشوبه شائبة، وذرات التراب تمثل التلوث، الذي تسببه الأفكار والمشاعر والرغبات الخاطئة، والتأمل يهدف إلى الحيلولة دون ظهور هذا التلوث.

وتعد مقطوعة هوي ـ نينج أكثر عمقاً، فالعقل الذي يشبه المرآة والاستنارة التي تشبه الشجرة كلاهما يتم إنكاره، فيما «هوي ـ نينج» يمضي إلى ما يتجاوز كل المقولات والبُنى، معلناً أنه «لاوجود لشيء واحد أساساً». هنا ينحني بعيدا التفكير الثنائي الذي عبرت عنه مقطوعة شين ـ هسيو الشعرية، فيما «هوي ـ نينج» يفضي إلينا بأن امتلاء الواقع المطلق لايمكن اصطياده

بشبكة المفاهيم النظرية. فالواقع بالنسبة للعقل المستنير كلي وديناميكي وليس مجزأ ولا سلبياً، لا وجود هنا للغبار ولا لأي شيء قد يعلق به، فالغبار والنفس التي يجب أن يُزال عنها ينظر إليهما معاً على أنهما بناء من أبنية التفكير الثنائي.

والهدف الثالث للزازن هو إدماج الاستنارة الكاملة للنفس الكلية في كل الأنشطة اليومية. وهكذا فإن كل فعل، وكل لحظة، هما فعل ولحظة يعاشان في استنارة، وقد سبق أن أشرنا بالفعل إلى حديثي دوجن مع راهب التنزو، الأمر الذي يبرز هوية ممارسة الزن مع الأنشطة اليومية، بل حتى مع أكثرها روتينية. وعمق الاستنارة لايمكن أن يُقاس بالمدى الذي تذهب إليه في غمر الحياة بأسرها في تألقها، وكما يقول دوجن فإن:

«دراسة الطريق هي دراسة للنفس،
ودراسة النفس نسيان لها،
ونسيانها استنارة بالأشياء كافة،
والاستنارة بالأشياء كافة إزالة
للحواجز بين نفس المرء والآخرين».

وبالإضافة إلى الزازن، فإن الكوانات غالبا ما تُستخدم في ممارسة الزن، على الرغم من أن الطريقة التي تستخدم بها، ودرجة التشديد عليها، تختلفان بحسب المدرسة والمعلم. والكوانات هي عبارات قالها معلم الزن، وغالبا ما كان ذلك في معرض الرد على أسئلة حول التعاليم، فهي في مدرسة رينزاي Rinzai تستخدم كموضوعات للتأمل من قبل الرهبان الجدد، تساعدهم في تجاوز فخ التفكير الثنائي. وتستخدم مدرسة سوتو(12) Soto كذلك الكوانات، ولكنها عادة ما تتم دراستها هنا في معرض الإشارة فقط إلى حياة المرء وممارسته، وليس كتجليات لحقيقة التعاليم الأساسية. ويرجع ذلك إلى مدرسة سوتو ـ تماشياً مع أفكار دوجن ـ توحد بين الحياة اليومية وممارسة الواقع. وهكذا فإن الحياة نفسها هي الكوان الذي ينبغي أن يصارعه المرء، فحياة المرء العادية يجب أن تكون تجلياً للحقيقة الأسمى.

وتؤدي الكوانات كلاً من غرضي تعليم السائرين الجدد على الطريق واختبار السالك منهم، وهي إذ تستخدم كاختبار تكشف عما إذا كانت جهود الزازن قد نجحت، أم لا، في الوصول إلى مستوى معين من التركيز

والاستنارة. وتمثل الكوانات كأدوات تعليمية تعبيرات مصالحة للمضي بالشخص إلى ما يتجاوز تشعبات الذهن، وصولاً إلى المشاركة المباشرة والفورية في الواقع الحي، الكامل، وغير المجزأ.

ويعرف واحد من أشهر الكوانات، التي قيلت على سبيل الرد، باسم كوان ـ مو. فقد سأل أحد الكهنة ذات يوم، بجدية بالغة المعلم جوشو Joshu : «هل للكلب طبيعة بوذا[13]؟ «وعلى الفور رد جوشو قائلا: «مو!» (وهو ما يعني حرفيا «لاشيء» ولكنه يستخدم هنا ككلمة عبثية، لامعنى لها).

إن ما يقصد بتعبير «طبيعة بوذا» عادة هو أن طبيعة كل شيء هي على نحو يمكن معه أن تصبح مستنيرة. وهذه إحدى تعاليم الماهيانا الشائعة، وهي موجودة في العديد من النصوص. ولكن جوشو رفض أن يقول «نعم» ولا شك في أنه كان سيواكبه الصواب في رفضه للرد بالإيجاب لو أنه تشكك في أن الراهب يفكر في أن هناك شيئاً يدعى بطبيعة البوذا يختفي في موضع ما بداخل الكائنات. ورفض جوشو الإجابة ب «نعم» أو «لا» كان أشد تطرفاً، فقد أدرك أن السؤال لايفترض بشكل مسبق مفهومي طبيعة بوذا والكلب فقط، وإنما الأسوأ من ذلك أنه في غِمار التساؤل عمّا إذا كانت للكلب طبيعة بوذا يفترض مسبقا القسمة الثنائية بين «كائن is » و«غير كائن is not» وبين «موجود Being» و «غير موجود Non -Being »، وهذا يظهر إن السؤال نظري فحسب، وأن مَنْ طرحه لم يخرج من طيات العقل النظري، ولما كان هدف الزن هو المضي إلى ما وراء قيود الفهم النظري فحسب فإن جوشو يقول: «مو!» أي أنه لم يقل شيئا (ولكنه قاله فوراً!). وهذه هي النقطة الأساسية فيما يتعلق بالكوانات، أي أنها لاتضم ردوداً نظرية، وهي لاتبدو مشكلات إلا لدى افتراض أساسات وتصورات معينة ـ ينبغي تنحيتها جميعها.

ذات مرة سأل أحد الرهبان معلما: «ما الذي يحدث لمذاهبنا الفكرية عندما لا نميز بين الموجود وغير الموجود؟». وفي معرض الرد ضحك المعلم من القلب، وشرب شايا. وبالطبع كان هذا هو الرد الوحيد! وما كان يمكن لأي رد على السؤال أن يكون كافيا، لأنه كان سيقتضي قبول التمييزات التي تجعل السؤال ممكنا، وفي هذه الحالة التمييز بين الموجود وغير الموجود.

والاستنارة (ساتوري Satori) التي تستهدفها بوذية الزن تقتضي تجاوز

كل التمييزات، بما في ذلك التمييز بين «الكائن» و «غير الكائن»، التي تستند إليها كل المذاهب الفكرية، وبناء على ذلك فإنه ما من تعريف للاستنارة يعد ممكنا، باستثناء تعريف سلبي واحد يشير إلى ما ليس باستنارة. ولكن حتى هذا التعريف يفترض بصورة مسبقة التمييز بين «كائن» و «غير كائن» ويحقق في الكشف عن تجربة الاستنارة. وبخلاف ممارسة الزن وتحقيق قدر من الاستنارة، فربما كان السبيل الوحيد لتلمس الإحساس بتجربة «الساتوري» يتمثل في قراءة قصص حياة من حققوا «الساتوري» أو الحديث معهم. والأمر المؤثر فيما يتعلق بهذه التجارب المسجلة للساتوري هو الإشادة الإجماعية إلى التغلب على التمييزات، وجمال العالم وكماله على نحو ما هو عليه ـ دون أي تمييزات. فعلى سبيل المثال كتبت يايكوا إيواساكي Yueko Iwasaki تلميذة هارادا ـ روشى له قائلة: «بمقدورك أن تقدآر كم هو مرض إلى أبعد حد بالنسبة لي أن اكتشف، أخيراً، ومن خلال الإدراك الكامل، أنني بحالتي الراهنة لاينقصني شيء».

4ـ التعاليم:

يتعين، لدى الانتقال إلى تعاليم بوذية الزن، أيضاح أن تعاليم الزن الفعلية هي في المقام الأول تعاليم مرتبطة بممارسة «الزازن» و «الكوان». وجلسات السؤال والإجابة، أي أنها تعاليم عملية موجهة نحو تعزيز طريقة الحياة التي تتمثل في الزن. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذه الأسئلة وكذلك الممارسات التي ترتبط بها، بصورة أساسية، لها افتراضات فلسفية مسبقة، وهذه الافتراضات يمكن رؤيتها في فلسفة اليوجاكارا .... Yogacara.

مع تطور فلسفة اليوجاكارا أصبحت تنظر إلى العالم التجريبي ـ عالم الوعي النظري ـ باعتباره عالم «العقل وحده»، حيث إن ما يعرف من خلال ذلك هو وعي فحسب، ولكن هناك واقعاً وراء هذا نفترض مقدما وجوده. وهو بالطبع، واقع يتجاوز العقل، ولكن يمكن تجربته من خلال ممارسة السير في «الطريق النبيل ذي الشعاب الثماني». والأمر الأكثر أهمية أن تجريب هذا الواقع هو إنهاء للمعاناة، ويُشار إلى هذا الواقع المطلق بصور مختلفة على أنه «العقل الخالص» و«الوجود غير المجزأ» و «طبيعة بوذا». وطبيعة بوذا أو العقل الخالص هو أحد التعاليم الأساسية في بوذية المهايانا،

ويشكل أساس الهدف العملي المتمثل في التوحد مع وعي بوذا المنير للكل. وتحقيق الاستنارة هو مضي إلى ما يتجاوز رؤية كل شيء كظاهرة عقلية، أو من طبيعة الوعي، أو رؤية الواقع ككل غير مجزأ ودونما تمييز بين أجزائه.

وتعد هذه التعاليم مهمة بالنسبة للزن، ولكن النصوص المحتوية على التعاليم التي تدور حول هذه النقطة محيّرة للغاية، لأن تعبير «العقل... Mind» يُستخدم بطرق مختلفة. ومعنى العقل الذي نجده في المهايانا هو النظرة المألوفة للعقل باعتباره وعيا ينخرط في التمييز بين الأشياء. ومفهوم العقل يطلق على أنحاء شتى فهو «طبيعة بوذا»، و «العقل المستنير، و«الخواء»، و «اللاعقل» و «العقل وحده»، و «الأشياء على ما هي عليه». وتشير هذه التعبيرات جميعها إلى واقع واحد هو أساس الواقع الإنساني ذاته. والوعي الذي يقوم بالتمييز هو مجرد تعبير واحد عن هذا الواقع. والمشاعر، والانفعالات، والنزعات هي جوانب أخرى. وبمقدور المرء أن يمضي بلا انتهاء في تعداد جوانب هذا الواقع. ولكن الشيء المهم الذي ينبغي ملاحظته هو أن هذا الإحصاء، وكل زعم لمنظور يجعل جانبا ما ممكنا هو نشاط آخر من أنشطة التمييز.

وحتى الآن ليست هناك مشكلة، ولكن الضرر يقع عندما يقدم نشاط التمييز هذا، الذي يقوم به العقل نفسه، على أنه الحكم النهائي للحقيقة أو نظرة الرب التي تشمل كل المنظورات وكل الحقائق. والنتيجة هي أن منظورات الذهن ينظر إليها على أنها مطلقة ونهائية، بينما هي جزئية وتابعة فحسب. والتفكير الثنائي يجزىء الواقع، ويعزل الجوانب المقسمة، ويقدمها كموضوعات أو كأنشطة قائمة بصورة مستقلة أحدها عن الآخر. وفضلا عن ذلك فإن الذهن عندما يُنظر إليه باعتباره مطلقاً فإن الانقسام بين الذات والموضوع، بين «الأنا» و «ذلك» ينظر إليه على أنه انقسام مطلق. والنتيجة هي أننا يتم عزلنا عن الواقع الذي نحيا فيه.

الآن عندما يوصف العالم المؤلف من موضوعات معرفتنا بالقول «هذا كله هو العقل وحده» فإن الإشادة تنصرف بوضوح إلى العالم الذي ميزه الذهن، الأمر الذي يعني أنه حقاً نتاج للعقل وحده. ولكن ذلك لايعني أنه ليس هناك شيء آخر غير الوعي، وإنما هو يعني فقط أن العالم الذي نعيه ذهنياً هو عالم مقدم من منظور واحد فحسب، هو منظور الوعي التمييزي

الأدنى، وينبغي إدراكه على ما هو عليه، أي على أنه نتيجة للتمييز الذهني. وأعتقد الآن أنه يمكن إدراك أن دفع فكرة «العقل وحده» قُدماً إنما هو - على الأقل بصورة جزئية - لفت للأنظار إلى الحقيقة القائلة بأننا نتجاهل الأساس الأكثر عُمقاً للوجود الإنساني بالخلط بين جانب أو تعبير واحد عن ذلك الأساس، وبين الواقع كله.

وقد حقق التأكيد، على الطبيعة العقلية للعالم المعروف في الوعي، في إطار بوذية يوجاكارا، على خدمة غرض نزع التأكيد على العقل باعتباره وسيلة الوصول إلى الحقيقة والحكمة المطلقين. وعندما اسند دور ثانوي للعقل، فإن وصف الأشياء بأنها تلك Thatness الذي يمكن أن يقوم به العقل، قد أصبح ثانويا كذلك. وأصبح الأمر الذي يحظى بالمكان الأول هو «كون الأشياء ما هي عليه»، والنظر المباشر إلى الأشياء على نحو ما هي عليه. وكنتيجة لذلك فإن تطوير الأساليب الخاصة بتجربة كون الواقع على ما هو عليه قد اكتسب أهمية أكبر من محاولات تحديد وتقرير طبيعة الواقع. وقد أسفر ذلك عن التأكيد على الممارسة الذي يعد أبرز خصائص بوذية الزن.

5ـ الثور وراعي الثور: مراحل الممارسة:

على الرغم من أن الاستنارة التي تستهدفها بوذية الزن تأتي من تلقاء ذاتها، فجأة، منطلقة من خلال البنى التي تخفي النفس الحقة والواقع الحق، فإن الأمر يقتضي الممارسة المنضبطة لإنارة الطريق. وتوضح الصور العشر لراعي الثور، الموجودة على الصفحات التالية، والشروح المصاحبة لها مراحل الممارسة المفضية إلى الاستنارة، وهي تضفي الطابع الدرامي على الحقيقة القائلة بأن الاستنارة تكشف عن النفس الحقة، وتوضح أنها النفس المألوفة وهي تقوم بأشياء عادية، بطريقة غير عادية تماماً.

وقصة الثور وراعي الثور، المنفصلين في البداية، والمتحدين عند إدراك الوحدة الداخلية للوجود بأسره، هي قصة تاوية قديمة تمñ تحديثها وتعديلها على يد أحد معلمي بوذية الزن الصينية في القرن الثاني عشر لتوضح الطريق إلى الاستنارة. والثور يرمز إلى الواقع المطلق وغير المجزأ، أي طبيعة بوذا، التي هي أساس الوجود بأسره. وراعي الثور هو النفس، الذي

يتحد في البداية مع الذات المتفردة، منفصلاً عن الثور، ولكنه مع التقدم في الاستنارة يصل إلى إدراك الهوية الأساسية مع الواقع النهائي الذي يتجاوز كل التمييزات، وعندما يحدث هذا فإن الراعي يدرك الجانب النهائي في كل وجود، فليس هناك شيء ليس طبيعة بوذا. وهو يتفهم الآن قيمة أكثر أشياء الحياة عادية وعمقها، الأمر الذي يجعله ينير الحياة العادية بالاستنارة.

وتُظْهِر الصورة الأولى الراعي وهو يبحث يائساً في كل مكان عن ثوره المفقود. وتوضح الصورة الثانية أنه قد لمح آثار حوافر الثور، الأمر الذي أعاد له الأمل في أن ثوره لم يفقد للأبد. وفي الصورة الثالثة يلمح الثور بالفعل. وتوضح الصورة الرابعة أنه أمسك الآن بثوره، مستخدماً لجام الانضباط للسيطرة عليه، ويرمز ذلك إلى الانضباط الشديد الذي لابد منه لمن يُمارس بوذية الزن. وكما تُظْهِر الصورة الخامسة فإن هذا الانضباط يصل بالمرء إلى الاتساق مع الطبيعة الحقة للواقع. فالآن يتبع الثور عن طواعية راعيه إلى الدار. وتشير الصورة السادسة إلى الهدوء والنشوة اللذين يجلبهما التوحد مجدداً مع مصدر الوجود، فالآن يمتطي الراعي الثور، وهو يعزف على الناي في نشوة. وفي الصورة السابعة أدرك الراعي هويته مع الثور، حتى أنه يمكن نسيان الثور، لأنه لايعدو أن يكون النفس الحقة، وتخبرنا الصورة الثامنة بأنه عندما يتم التغلب على ثنائية النفس والواقع، فإنه لايجري حقاً نسيان الواقع (الثور) وحده، وإنما كذلك النفس (الراعي)، والدائرة ترمز إلى الخواء الذي يحتوي كل شيء، والذي يشكل أساس كل الأشياء. وكما تظهر الصورة التاسعة فإنه عندما نترك النفس والواقع (كبناءين عقليين) بعيدا وراء ظهرنا فإن الأشياء تتكشف على نحو ما هي عليه في ذاتها، فالغدران تنساب من تلقاء ذاتها والزهور الحمراء تزدهر حمرتها بصورة طبيعية. وأخيراً تظهر الصورة العاشرة راعي الثور وهو يدخل سوق البلدة، ويقوم بكل الأشياء العادية التي يقوم بها كل الآخرين. إنه لاينسحب من العالم، وإنما يشرك الجميع من حوله في وجوده المستنير، ماضيا بتجار السمك وأصحاب المنزل في طريق بوذا، بل وبسبب تألق حياته يجعل الأشجار الذابلة تزدهر.



1ـ البحث عن الثور[14]:

لم يضل الثور طريقه قط، فلِمَ البحث عنه؟ إن الرجل بعد أن أدار ظهره لطبيعته الحقة لم يعد يرى الثور. وهو بسبب ما ارتكبه من دنس، فقد كل أثر له. وفجأة يجد نفسه في مواجهة متاهة من الطرق المتشابكة، ويقفز الطمع في الكسب الدنيوي والقلق من الخسارة، كألسنة لهب مستعرة، وتتدافع أفكار الصواب والخطأ كما تتدفع السهام.

«كان بائساً في الغابات خائفا في الأدغال،
وهو يبحث عن ثور لايجد له أثراً.
ظلام يعلو ويهبط، بغير اسم، وأنهار تفيض بغزارة،
وفي أجمات جبلية عميقة كان يقطع العديد من الدروب والشِعاب.
وبعظام مكدودة وقلب مثقل يواصل بحثه،
عن هذا الشيء الذي لم يستطع العثور عليه بعد،
وعند المساء يسمع صرير الحشرات في الأشجار».

2ـ العثور على الآثار:

من خلال السوترات [15] والتعاليم يرصد آثار حوافر الثور (لقد تم



إبلاغه بأنه تماماً كما أن) الأواني (الذهبية) المختلفة الأشكال هي كلها أساساً من الذهب نفسه، فكذلك كل شيء هو تجل للنفس. ولكنه عجز عن التمييز بين الخير والشر وبين الحق والباطل. إنه لم يلج البوابة بالفعل، لكنه يرى على نحوٍ متردد آثار الثور.

«رأى آثار حوافرٍ عديدة،
في الغابة، وعلى طول ضفة النهر.
أهنالك بعيداً يرى العشب الذي دهسته الحوافر؟
حتى أعمق ممرات أعلى الجبال
لايمكنها أن تخفي خطم هذا الثور، الذي يصل إلى عنان السماء».

3ـ لمحة أولى من الثور:

لو أنه أصاخ السمع إلى الأصوات المألوفة، لوصل إلى الإدراك، ورأى في تلك اللحظة المصدر ذاته. الحواس الست ليست مختلفة عن المصدر الحق. والمصدر ماثل على نحو جلي في كل نشاط، وهو يحاكي الملح في الماء أو مادة التماسك في الطلاء. وعندما تتركز بؤرة الرؤية الداخلية على نحو سليم، فإن المرء يصل إلى إدراك أن ذلك الذي تتم رؤيته متحد مع المصدر الحق.



«يغرد عندليب على غصن صغير،
وتتألق الشمس على أشجار صفصاف تتماوج.
هنالك يقف الثور، أين أمكنه الاختباء؟
ذلك الرأس الرائع، هذان القرنان البديعان،
أي فنان بمقدوره تصويرها؟»

4ـ الإمساك بالثور:

اليوم واجه الثور، الذي تواثب مرحاً لوقت طويل في البرية، وأمسك به بالفعل. لطالما ابتهج بما يحيط به حتى غدا إبعاده عن عاداته أمراً متعذراً. إنه يواصل الحنين إلى الأعشاب العطرة، ولايزال عنيداً، لم يستقر اللجام على خطمه، ويتعين على الرجل إِنْ أراد ترويضه تماماً أَنْ يستخدم سوطه.

«يتعين عليه الإمساك بالحبل وألا يفلته،
ذلك أن الثور لاتزال له ميول غير صحية.
الآن هو ذا يندفع إلى الهضاب،
الآن ها هو يتراجع إلى الوهاد المتسربلة بالضباب».

5ـ ترويض الثور:

مع نشأة فكرة تولد أخرى وثالثة. والاستنارة تجلب إدراك أن مثل هذه



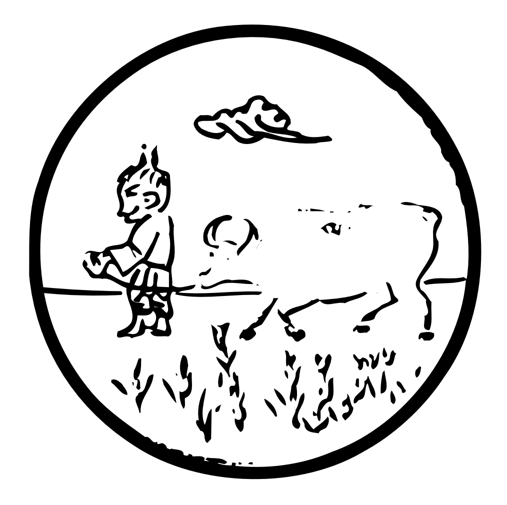
الأفكار ليست غير واقعية، حيث إنه حتى هذه الأفكار تنشأ من طبيعتها الحقة. ولا يرجع تصورها على أنها غير حقيقة إلا لأن الخديعة لاتزال باقية. وحالة الخديعة هذه لا تنشأ في العالم الموضوعي، وإنما في عقولنا.

«عليه أن يحكم الحبل حول الخطم، وألا يسمح للثور بالتجوال،
حتى لا يضل طريقه، ماضيا إلى مأوى طيني.
إذا ما أجيدت رعايته، فإنه يغدو نظيفاً، ولين العريكة،
ودونما قيد يتبع صاحبه عن طواعية».

6ـ ركوب الثور إلى الدار:

انتهى الصراع، ولم يعد «الربح» أو «الخسارة» يؤثران فيه. إنه يدندن لحن الحطاب الريفي، ويعزف أنغام أغنيات أطفال القرية البسيطة، وممتطيا الثور يحدق متأملا في السحب المارة فوقه، رأسه لايلتفت (باتجاه الإغراءات). وأيا كانت محاولات المرء لإثارة ضيقه، فإنه يظل على هدوئه.

«ممتطياً الثور حراً كالهواء، يصل للدار مستبشراً،
من خلال غمام المساء معتمراً قبعة عريضة من القش، وطارحاً رداء على كتفيه،
وحيثما مضى حمل معه نسيما منعشاً،



بينما تسود فؤاده سكينة عميقة.
هذا الثور لايتطلب ورقة عشب».

7ـ نسيان الثور، النفس بمفردها:

ليست في الدارما Dharma (الاستقامة) أثنانية. والثور هو طبيعته الأولى. الآن هاقد أدرك ذلك. ليست ثمة حاجة للفخ بعد اصطياد الأرنب، والشبكة تغدو بلا جدوى لدى صيد السمكة بالفخ. وشأن الذهب الذي يفصل عن الخبث، ومثل البدر الذي يطل من خلل السحاب، يتألق أبداً شعاع من سنا متوهج.

«ممتطياً الثور فحسب كان بمقدوره العودة إلى الدار،
ولكن عجباً! هو ذا الثور قد اختفى، والرجل يجلس هادئاً بمفرده،
الشمس الحمراء توغل عاليا في السماء،
فيما هو يحلم في سكينة.
وهناك تحت السطح المسقوف بالأعشاب،
يمتد سوطه وحبله الكسولان».

8ـ نسيان الثور والنفس معاً :

فنيت كل المشاعر الخادعة، واختفت بدورها أفكار القداسة. إنه لايتوانى



في (حالة القول بأنني) بوذا، ثم يمضي مسرعا عبر (مرحلة يقول فيها «والآن ها قد طهرت نفسي من الشعور المتكبر» فأنا) لست بوذا». وحتى الألف عين (الخاصة بخمسمائة بوذا ومعلم) لايمكنها أن ترصد فيه سمة محددة. ولو أن مائة عصفور قُدّر لها الآن أن تنثر الزهور حول غرفته، لما كان بوسعه إلا الشعور بالخجل من نفسه.

«السوط والحبل، والثور، والرجل ، على السواء، ينتمون للخواء.
بعيدة للغاية ولا متناهية هي السماء اللازودية،
حتى أنه ما من تصور من أي نوع يمكنه أن يبلغها.
فوق نيران تتلظى لايمكن لندفة ثلج أن تواصل البقاء.
وعندما تتحقق حالة الذهن هذه،
فإننا نصل أخيراً إلى فهم روح المعلمين القُدامى».

٩ـ العودة إلى النبع:

منذ البداية لم يكن هناك قدر ذرة من غبار (لتشوب النقاء الحقيقي). إنه يلاحظ سقم وتهافت الحياة في العالم، بينما يقبع دونما جزم في حالة من هدوء لاسبيل إلى زعزعته. وهذا (السقم والتهافت) ليس شبحا ولا وهما (وإنما تجلى للنبع). لماذا إذن ثمة حاجة للصراع على أي شيء؟ الماء أزرق، والجبال خضراء. ووحيدا مع نفسه يرقب الأشياء، وهي تتغير بلا



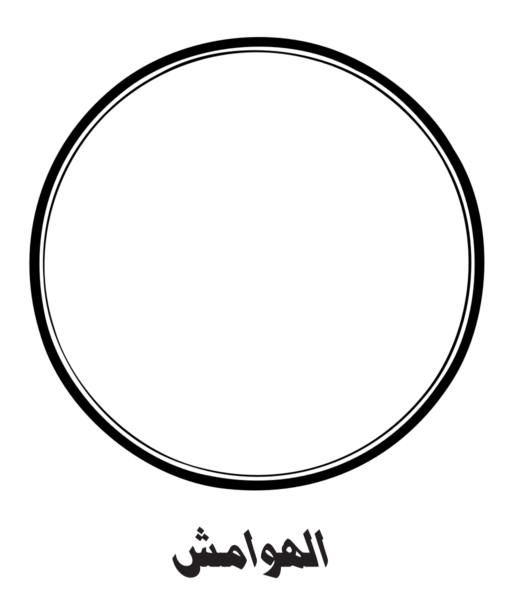
انتهاء.

«لقد عاد إلى الأصل، رجع إلى النبع
لكن خطاه قطعت عبثاً.
الأمر يبدو كما لو أنه الآن أعمى وأصم.
جلس في كوخه، ولم يضرب في الخارج بحثاً عن الأشياء،
الغدران تنساب من تلقاء ذاتها
والزهور تتألق بطبيعتها بالحمرة».

١٥ـ دخول السوق بيدين تمتدان بالعون:

باب كوخه موصد، وحتى من هم أكثر حكمة لايمكنهم العثور عليه. لقد تبددت صورته العقلية الشاملة أخيرا. إنه يمضي الآن في طريقه، دونما محاولة لتتبع خُطى الحكماء السابقين. وعلى مهل يمضي إلى السوق حاملاً يقطينه، ومستندا إلى عصاه يعود للدار، وهو يمضي بأصحاب النزل، وتجار السمك على طريق بوذا.

«عاري الصدر، وحافي القدمين، يقبل إلى السوق.
متسخا بالطين، ومثقلا بالغبار، ما أعرض ابتسامته!
ودونما لجوء للقوى الصوفية، يدفع بالأشجار الذابلة إلى الازدهار بسرعة.



الهوامش

(1) Zen هذا هو الرسم الصحيح للكلمة على الرغم من أن البعض يؤثر كتابتها «زين». وقد آثرنا الرسم الأول في ضوء أننا لاحظنا خلال مناقشات عديدة مع عدد من الباحثين من مختلف أرجاء اليابان، حيث تختلف اللهجات باختلاف المناطق، حول تأثير الزن في تطور الأدب الياباني، أنهم ينطقون الكلمة خطفا، وبما لايدع مجالاً لكتابتها على النحو الثاني، وكما هو مشار في المتن فإن زن شكل من أشكال البوذية المهايانية، يوجد أساساً في اليابان، وإن كان قد ترك أثراً قوياً أخيراً في الغرب، وبصفة خاصة في الولايات المتحدة، ويقدر عدد أتباع زن بحوالي 9ملايين شخص، والكلمة تعني حرفياً «التأمل»، وهي مستمدة من الكلمة الصينية Chan وهذه بدورها تعود إلى الكلمة السنسكريتية Dhyana وفي لغة بالي Thana وتشدد زن على نوع معين من الانضباط الروحي، يساعد على تحقيق استنارة مفاجئة، هي بدورها مرحلة على طريق الاستنارة الكاملة. (المترجم).

(2) الكوانات Koans : الكوان كلمة تعني حرفيا «الوثيقة العامة» وهي عادة من أقوال معلمي الزن القُدامى، تطرح على السائرين في الطريق من التلاميذ والمريدين في صورة سؤال ملغز يعبر عن مأزق عقلي يطرحه المعلم الروحي (روسيRoshi) على الكاهن المبتدى*، والمثال على ذلك القول الشهير: «عندما تصفق اليدان تحدثان صوتا. هل تستطيع الإصغاء إلى صوت اليد الواحدة؟». والمقصود ليس انتزاع إجابة تعكس براعة من وجه إليه السؤال، وإنما المراد كسر دورة التفكير النظري المفروض على تدفق التجربة، وتحقيق استبصار حدسي. ولاسبيل إلى فهم قيمة الكوانات إلا إذا علمنا أن مناهج التدريب في إطار «الززي» وهو أحد المذهبين الرئيسيين في الزن إلى جوار «السوتو» تنقسم إلى قسمين رئيسيين أولهما ممارسة «الزازين» أو التأمل خلال الجلوس، حيث



الكوانات تشكل موضوعات للتفكير خلال التأمل في وصفية الجلوس، والقسم الثاني الفنون ومنها المبارزة بالسيوف والرمي بالسهام وحفلات الشاي وغيرها. (المترجم).

(3) بوذيدارما التاريخي: يؤكد التراث البوذي أن الزن أُدخلت على يد بوذيدارما إلى اليابان من الصين في العام 520، وإن بوذيدارما قدم من جنوبي الهند، ولكن هذه الرؤية ربما كانت مما يندرج فيما هو مشكوك في صحته. بل إن كتابات الزن القديمة تذهب إلى أن أصل الزن يعود إلى بوذا نفسه. ولكن مدرسة الزن لم تأخذ شكل الحركة البوذية المنفصلة والمحددة إلا في القرن السابع الميلادي، تحت إشراف المعلم الصيني هوي ـ ينتج (637- 713). وقد أُدخلت إلى اليابان في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، في صور خلاصة تجمع الأفكار البوذية الهندية والأفكار الصينية (التاوية أساساً) وشكلت الثقافة اليابانية، وتشكلت بها في الوقت نفسه. (المترجم).

(4) الدوخا Duhkha : سبقت الإشارة إلى أنها تعني المعاناة أو الألم، وبالنسبة لبوذا وأتباعه، كما هي الحال بالنسبة لكل مفكري الهند منذ عهود الأوبانيشاد، فإن كل شيء هو معاناة، فالولادة معاناة، والشيخوخة كذلك، والمرض مثلهما، والموت معاناة، وارتباط المرء بمن يحب معاناة، وابتعاده عنه كذلك. وهنا ينبغي أن نلاحظ أن بعض أشكال السعادة توصف بحيث تبدو لنا في صورة الدوخا، فعلى سبيل المثال بعد أن يشيد بوذا بالغبطة الروحية لبعض حالات اليوجا يؤكد أنها «متغيرات دوخا وخاضعة للتغيير»، هكذا فإنها تندرج في إطار الدوخا لخضوعها للتغيير، وبذا يختصر الأنا في خلط المجموعات أو السكاندات، وكأنه يشير إلى أن الدوخا تكمن في صميم هذه المجموعات التي تشكل الإنسان، (المترجم).

(5) لسنا ندري من أين أتى المؤلف بهذا المفهوم بالنسبة للإسلام. ووجهة نظر الإسلام في هذا الصدد صريحة، وواضحة، ولا مجال للبس فيها، ويوجزها القول المأثور: «اعمل لدنياك كأنك



تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا». وهو صدى للآية الكريمة ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾ ومن الواضح أن المؤلف قد جافاه الصواب في سحب التعميم، الذي أطلقه في المتن، على الإسلام كذلك. (المترجم).

(6) كانت Kant (1724 - 1804) يعده الكثيرون أعظم فلاسفة العصر الحديث، تميز بنزعة عقلية تامة، ولهذا أحب العلوم كالرياضيات والفيزياء والفلك، واتخذ منها نقطة انطلاق نحو نظرة شاملة في الكون. اهتم بما أسماه «نقائض العقل الخالص»، وإن لم يذهب إلى تناقض التفكير أو التفكير الجدلي على نحو ما فعل هيجل. (المترجم).

(7) هيوم Hume مؤسس النزعة الوضعية التجريبية في الفلسفة الحديثة. قيد المعرفة الإنسانية بممارسة التجربة والانطباعات ممارسة جزئية وفردية، وأصبح ذا تأثير بالغ الأهمية في الفكر الميتافيزيقي الحديث. (المترجم).

(8) هايزنبرج Heisinberg (1901 - 1976) عالم الفيزياء الذي صاغ مبدأ الريبة أو اللايقينية. وهو يعني في أبسط مفاهيمه أننا في أي لحظة زمنية بعينها يمكننا أن نحدد مكان جسم ما والسرعة التي يتحرك بها، ولكننا لا نستطيع تحديد الأمرين معا في وقت واحد، ويرجع ذلك إلى أن جميع عمليات القياس تتضمن استخدام شكل من أشكال الطاقة الأمر الذي سينعكس بالضرورة على الجسم موضع القياس على نحو لاسبيل إلى التنبؤ به مسبقا. وينطبق مبدأ اللايقينية لا على الجسيمات دون الذرية فحسب، وإنما كذلك على أشياء من قبيل حركة وضع طائرة محلقة على سبيل المثال. (المترجم).

(9) دوجن Dogen: مؤسس مدرسة السوتو Soto التي تعد إحدى مدرستين رئيسيتين للزن في

اليابان، وذلك في القرن الثالث عشر، وكان قد التحق بدير تنداي في جبل هابي في سن مبكرة، بعد وفاة أمه وأبيه، مما لفت نظره بشدة إلى الطابع الفاني للحياة البشرية، وفي غِمار بحثه عن الطريق الحق للبوذية سافر إلى الصين، حيث تأثر بتعاليم التشان Chan الصينية، ولدى عودته إلى اليابان علم مبدأ الزازن القائم على الجلوس والتأمل دون توجيه أي جهد نحو تحقيق الاستنارة، غير أنه على العكس من نظرائه الصينيين درس النصوص البوذية القديمة، وانتقد من لم يدرسوها أو قالوا بأنه لافائدة من دراستها. (المترجم).

(10) المراد عمره في حياته الراهنة باعتباره كاهناً، فالبوذية تعلم أن دورات الوجود أو السمسارة تظل مستمرة في حيوان متتابعة إلى أن يتم الانعتاق من لعنتها بالاستنارة. (المترجم).

(11) الساتوري Satori: الاستنارة باللغة اليابانية، وهي المقابل للفظ وو wu في اللغة الصينية، وبحسب التراث المبكر للزن فإن كل الكائنات تحظىó بطبيعة بوذا أو بعقل بوذا الذي يعادل غالباً بمفهوم الخواء (شونيا) وإدراك هذه الحقيقة بوضوح وجلاء ليس إلا الساتوري. والشخص المستير حقاً لايمكنه أن يوضح هذه الحقيقة المطلقة أو يفسرها لأنها تتجاوز ثنائية الذات ـ الموضوع العادية، وكذلك لايمكن للكاتب ولا النصوص ولا الكلمات ولا المفاهيم ولا المدرسين نقلها، وإنما ينبغي إدراكها في غِمار التجربة الشخصية المباشرة. (المترجم).

(12) سوتو Soto إحدى المدرستين الرئيسيتين الزن، قام بتأسيسها دوجن في القرن الثالث عشر، والمدرسة الأخرى هي الرنزاي. (المترجم).

(13) طبيعة بوذا أو عقل بوذا: كان هذا الموضوع على وجه الدقة أحد أهم عناصر الاختلاف بين المدرستين الشمالية والجنوبية في «التشان» الصينية، التي انحدرت عنها الزن، وقد جادلت المدرسة الجنوبية، التي قدر لها الانتصار في نهاية الأمر، بأن القول بأن لكل شيء طبيعة بوذا يعني إمكان القول بمعادلة بوذا بكومة من الروث، ومن الواضح أن السؤال الوارد في المتن يصب في المعركة الفكرية التي دارت بين المدرستين حول هذا الموضوع، إلى جوار قضايا أخرى كقول المدرسة الشمالية بأن الاستنارة تتحقق تدريجيا مقابل قول المدرسة الجنوبية بأن الاستنارة تتحقق فجأة وبصورة عفوية. (المترجم).

(14) أعدñ جون كاسي صور الثور والراعي لهذا الكتاب بصفة خاصة. والشروح والمقطوعات الشعرية التي ألفها معلم الزن الصيني كو ـ ان في القرن الثاني عشر والمصاحبة للصور منقولة عن كتاب «أعمدة الزن الثلاثة» جمع وتحرير فيليب كابلو Philip Kapleau الذي أصدره في 1965 وأعاد مركز الزن إصداره في 1980. (المؤلف).

(15) السوترات Sutras : كلمة سنسكريتية الأصل، يعود استخدامها في اللغة الإنجليزية إلى العام 1801، أي السوترا، يراد بها أصلاً الخيط أو القاعدة، وقد انصرفت في الأدب السنسكريتي إلى قاعدة موجزة من قواعد اللغة، أو القانون، أو الفلسفة، تقتضي تفصيل القول فيها، من خلال التعقيب عليها، وقد طبقت كذلك على نصوص الكتب البوذية. والمعنى المراد في المتن يشير إلى

حكم وأقوال بوذا. (المترجم).

15 الخصائص الأساسية للثقافة البوذية

تركت التعاليم الدينية ـ الفلسفية الخاصة بالبوذية، التي تم تحديد معالمها في الصفحات السابقة، أثرها في جانب كبير من الحضارة الآسيوية، فقد تغلغلت البوذية، على نحو يفوق أي دين آخر، في الثقافات التي ارتبطت بها. ومن هنا فإنه في سريلانكا وبورما وكمبوديا وتايلاند ولاوس، حيث سيطرت البوذية الثرفادية، وفي التبت والصين وكوريا واليابان وفيتنام، حيث كانت البوذية المهايانية مؤثرة، نجد معالم ثقافية بوذية بالغة الوضوح. وفي مقدمة هذه الخصائص الثقافية مايلي:

1ـ التأكيد على الكرامة الإنسانية [2ـ موقف اللاتعلق [3ـ التسامح [4ـ روح الشفقة واللاعنف [5ـ ميل إلى التأمل [6ـ توجه عملي.

1ـ الكرامة الإنسانية:

لم يتم في الثقافات البوذية إخضاع البشر للأشياء والآلات، فالبشر ينظر إليهم على أنهم مبدعون لأنفسهم وقادرون على تحديد مصيرهم من خلال جهودهم، وأي كرامة أعظم يمكن

إضفاؤها على الأشخاص من الاعتراف بأنهم يسيطرون على حياتهم ومصيرهم؟ في ديانات التأليه يخضع الأشخاص عادة للرب، وينظر إليهم على أنهم شيء خلقه الرب ليتفق مع أهدافه. وعلى الجانب الآخر فإنه في الثقافة المادية يتم إخضاع البشر غالبا للطبيعة وللأشياء الخارجية. ولكن وفقا للتعاليم البوذية فإن هذه البدائل تمثل بروزا لجهلنا ووقوعا في شركه، والأمر يتوقف تماما علينا فيما إذا كنا سنخضع أنفسنا للرب أو للطبيعة أو لأشخاص آخرين.

2ـ اللاتعلق:

لا يربط البوذيون أنفسهم إلى الذات أو الأشياء في هذا العالم، وذلك بسبب اقتناعهم بأنه ليست هناك نفوس أو أشياء تبقى للأبد، وإذ يدركون أن الزوال هو سمة العالم الذي توجد فيه المعاناة، فإنهم يرفضون التشبث بمفاهيم الدوام العبثية، وكنتيجة لهذا فإن التغيير لا يزعجهم، وهم يواجهون المستقبل برباطة جأش، ولا يحزنون كثيراً على ما مضى، وتتميز معظم الثقافات البوذية بروح تقبل الحياة عن طواعية.

3 ـ التسامح:

البوذية هي طريقة للإدراك العملي لحقيقة اللامعاناة، التي يمكن الوصول إليها عن طريق الانضباط الذاتي والنقاء العقلي، وهي لا تقوم على أساس نواهي أرباب غيورة، ولا تتأثر بدعاوي الاقتصار التي تنطلق من مثل هذه الغيرة. وبناء على هذا فإنها متسامحة، حيال كل من الديانات الأخرى والتفسيرات الفردية المختلفة للتعاليم البوذية. وعلى الرغم من الخلافات العديدة الموجودة بين البوذيين في بلاد العالم المختلفة، إلا أنهم يعترفون أحدهم بالآخر كبوذيين. وفضلا عن ذلك فإنهم لا ينظرون إلى غير البوذيين باعتبارهم أدنى منهم، ودون أمل في السعادة، ويستحيل الخلاص بالنسبة إليهم، لأنهم يعيشون خارج إطار البوذية. والمرض والمعاناة اللذان يطاردان البشر يحدثان للشخص الفرد، والشخص الفرد هو الذي ينبغي أن يقطع الطريق من المعاناة إلى السلام والسعادة. وهذا الإدراك يكمن في قرار احترام الخلافات الفردية في المجالات المختلفة في الحياة،

وهي الخلافات التي تميز الثقافات البوذية.

4ـ اللاعنف:

في القرون الخمسة والعشرين التي انقضت منذ بدايات البوذية، انتشرت في أرجاء آسيا، بل وانتقلت إلى القارات الأخرى، وحظيت اليوم بأربعمائة مليون من المؤمنين بها. وخلال هذا الزمن الممتد لم تشن حروب ولم تسفك دماء في غمار نشر التعاليم، فالعنف مناقض لتعاليم البوذية ولممارستها، ويشيع بين البوذيين في كل مكان أن الغضب والعنف لا سبيل إلى تهدئتهما والتخلص منهما إلا بالطيبة والشفقة التين أبداهما جوتاها، وهو يجوب أرجاء الريف معلما أسباب المعاناة وكيفية وقفها، قد تخللت البوذية بأسرها، وهي تشغل في المهايانا مرتبة محورية في الدين، في شكل مثال البوذيستفا الأعلى. ويُعدّ شيئا يسيراً بصورة نسبية القول: «أحبوا أعداءكم» ولكن القيام بذلك أمر أشد صعوبة، في مواجهة غضب الأعداء وكراهيتهم وعنفهم. ورغم ذلك فإن السجل البوذي في هذا المجال يعد رائعا، على نحو مايبدو من الغياب النسبي للحرب والثورة، والعنف في الثقافات التي تسودها البوذية.

وفي هذا القرن من المؤكد أن القتال الوحشي في جنوب شرقي آسيا قد جلب الكثير من العنف إلى هذا الجزء من العالم، ولكن حتى في هذا المجال فإن النفوذ البوذي قد عمل على التخفيف من الكثير من العنف والمعاناة، اللذين سببتهما الحرب. وينبغي أن تذكر أن معظم هذا القتال تسببت فيه قوى أجنبية.

5ـ التأمل:

نتيجة للتأكيد البوذي على الانضباط الذاتي وتنقية النفس، فإن من الممارسات الشائعة بين البوذيين في كل مكان التركيز على إفراغ أنفسهم من كل ما هو غير نقي ومؤد إلى المعاناة. ورغم التنوع الكبير في الأشكال أو الدرجات، فإن الأساليب التأملية المتضمنة في هذه الممارسات هي أساساً متعلقة بتنمية النفس، وتحقيق الإنضباط الذاتي، والهدف منها هو تمكين الشخص من المشاركة بصورة مباشرة في الواقع دون وسائط من الأنفس

الزائفة والرغبات والطموحات التي تؤدي إلى اغتراب المرء عن الواقع. وأثر هذه الممارسات في الأراضي البوذية يتمثل في مسالمة هادئة تميز غالبية الناس.

6ـ التوجه العملي:

تؤدي الممارسة في مجال التأمل إلى موقف يبدو للمراقب عمليا وواقعيا للغاية ولاشك أن ذلك يرجع، على الأقل في بعض جوانبه، إلى قدرة البوذيين على أن ينغمسوا في نشاط اللحظة الراهنة. وعندما يكون المرء في سلام مع نفسه، ولا تتجاذبه ألف رغبة، ولا يعذبه عشرة آلاف شك، فإن من الممكن أن ينغمس بحرية وبصورة كاملة في الأنشطة المطروحة أمامه، فعلى سبيل المثال لا ينظر البوذي، عادة إلى تناول الطعام، والعمل، واللهو، على أنها أنشطة يتعين القيام بها للتفرغ «لشؤون الحياة الحقيقية». وإنما تعد هذه الأنشطة خلاصة الحياة ذاتها وصميمها، وبالتالي فإنه ينظر إليها باعتبارها مهمة، ويتم الاشتراك فيها بإقبال تام، وتشغل انتباه الشخص بكامله. ومع ذلك فإن الناس لا يتشبثون بهذه الأنشطة، ولا يغمرهم الحزن والكرب، عندما لا يوجد ما يكفي من الطعام، أو حينما يكون العمل شاقا.

ويعد التعلم من الماضي والتخطيط للمستقبل، بالطبع من الأمور الأساسية لتحسين مستوى الحياة في كل المجالات. ولكن هذين الأمرين هما في ذاتهما نشاطان ينتميان إلى اللحظة الراهنة، ولا ينبغي الخلط بينهما، وبين العيش في الماضي أو المستقبل، فلا يمكن أن تكون هناك سعادة حقيقية في التفكير في المستقبل الذي لم يجىء بعد، كما لا يمكن أن توجد السعادة في البكاء على الماضي. ويؤدي إدراك البوذيين لهذه الحقيقة ـ وبالتالي انهماكهم وانغماسهم النسبي في أنشطة الحاضر الفردي ـ إلى موقف عملى إلى أقصى حد.

16 الخصائص الأساسية للفلسفات الصينية

تقوم الحضارة والثقافة الصينيتان على أساس فلسفي تشكله، في المقام الأول، مبادىء الكونفوشية والتاوية والكونفوشية الجديدة. وقد قامت هذه الفلسفات الثلاث بتشكيل حياة الشعب ومؤسساته، وكانت مصدر إلهام لها عبر ما يزيد على خمسة وعشرين قرنا من الزمان. وكانت الفلسفة الصينية، التي أكدت على أهمية المحافظة على الحياة الإنسانية العظيمة ورعايتها، مرتبطة أوثق الارتباط بالسياسة والأخلاق، واضطلعت بمعظم وظائف الدين، ومن هنا فإن دراسة الفلسفة الصينية هي دراسة لها قيمتها، لا بسبب جدارتها الجوهرية فحسب، وإنما كذلك بسبب الاستبصارات التي تجعلها ممكنة للعقل الصيني.

ولم يكن الهدف الرئيسي للفلسفة الصينية هو في المقام الأول فهم العالم، وإنما جعل الناس عظماء. وعلى الرغم من أن الفلسفات الصينية المختلفة يشكل هذا الهدف قاسما مشتركا بينها، فإنها تختلف إلى حد كبير، نتيجة الاستبصارات المختلفة عن مصدر العظمة الإنسانية. ففي التاوية

(الطاوية) ينصب التأكيد على اكتساب العظمة بالتوحد مع النهج الداخلي للكون، ومن ناحية أخرى انصب التركيز في الكونفوشية على تطوير الإنسانية من خلال النزوع الإنساني للقلب والفضائل الاجتماعية، وتجمع الكونفوشية الجديدة، التي استمدت إلهامها إلى حد ما، من البوذية الصينية بين هذين الاتجاهين.

ولكن المرء عظيما وجهان، في الفكر الصيني، فهو في المقام الأول يتضمن «عظمة داخلية» هي شموخ الروح، منعكسا في سلام الفرد ورضائه بكماله. وهو يتضمن ثانيا «عظمة خارجية»، تظهر في القدرة على العيش بصورة جيدة على الصعيد العملي، مع الشعور بالعزة في السياق الاجتماعي الذي يوجد فيه المرء في حياته اليومية المألوفة. وهذا المثل الأعلى يسمى بـ «الحكمة في الداخل والنبل في الخارج».

وتعد هذه العظمة المزدوجة شيئا أساسياً بالنسبة لكل من الكونفوشية والتاوية، وهما الفلسفتان اللتان تقدمان الأسس والإلهام للفلسفة الكونفوشية الجديدة اللاحقة زمنيا. ويقول «لاوتسو Lao Tzu » [1] إنه ما لم يعرف المرء، ويحيى، وفقا لقوانين الكون الداخلية التي يسميها «الثوابت» فإنه ينتهي بكارثة، ووفقا لهذا الحكيم الصوفي:

تدعى معرفة الثوابت بالاستنارة. ومن يعرف الثابت يتحرر، ومن يتحرر يخل من الهوى والتحيز، ومن يخل من الهوى والتحيز يتسع إدراكه، ومن يتسع إدراكه يصبح رحب الأفق، ومن يصبح رحب الأفق يكن مع الحقيقة، ومن يكن مع الحقيقة يستمر إلى الأبد، ولا يعرف الفشل على امتداد عمره. أما الجهل بالثابت والتصرف على نحو يفتقر للبصيرة فهو مضى إلى الكارثة.

وبالنسبة لكونفوشيوس، كان الشيء الأكثر أساسية هو رعاية إنسانية المرء، وتنظيم كل الأنشطة بحسب هذه الإنسانية المتطورة، ويقول أحد النصوص الأساسية في الكونفوشية:

«كان القدماء الذين يرغبون في إبراز شخصيتهم النقية للعالم، يعمدون أولا إلى نشر النظام في دولهم، والذين رغبوا في نشر النظام في دولهم كانوا ينظمون عائلاتهم أولا، والذين رغبوا في تنظيم عائلاتهم، كانوا يرعون حياتهم الخاصة أولا».

وقد مال هذا الهدف، الذي يتخلل كل شيء، والمتمثل في العظمة داخلياً وإظهار هذه العظمة خارجياً إلى جعل الفلسفة الصينية شاملة لكل جوانب النشاط الإنساني. والفلسفة ليست منفصلة عن الحياة، والممارسة لا يمكن أن تنفصل عن النظرية. وقد كانت هناك قلة قليلة للغاية من الفلاسفة المحترفين في الصين. وقد شغل كل فلاسفة الصين العظام، تقريبا، مناصب إدارية في الحكومة، أو كانوا من الفنانين، وقد اعتمد تقدير الفلاسفة في الصين، في التحليل النهائي، على طابعهم الأخلاقي. وليس من المتصور أن شخصاً سيئلاً يمكن أن يكون فيلسوفا جيداً، أو أن فيلسوفاً جيداً يمكن أن يكون شخصاً سيئاً. والاختبار الحقيقي للفلسفة هو قدرتها على تحويل دعاتها إلى أشخاص أعظم.

ولما كانت عظمة الأشخاص هي مناط الاهتمام الرئيسي [2]، فإن الاهتمامات بالناس تأتي أولا في الصين، فالعالم الإنساني له الصدارة. أما عالم الأشياء فيحتل مرتبة ثانوية، وهذه السمة تتجلى في الكونفوشية في التأكيد على النزعة الإنسانية الاجتماعية، وتبدو واضحة في التاوية في الوحدة الصوفية الأنطولوجية بين النفس والكون.

يؤدي التأكيد على العظمة الإنسانية، بصورة طبيعية، إلى التأكيد على الأخلاق والحياة الروحية، فالروح، وليس الجسم، هي الجانب الأهم في الوجود البشري، وهذه الروح لابد من تعذيبها ورعايتها، لكي تتطور بحسب قدراتها، ولقد كانت الحياة الأخلاقية مطلبا مسبقا لهذا التطور، وتلك إحدى الخصائص البالغة الوضوح في الكونفوشية، حيث لا يوجد حقا تمييز بين الأخلاقي والروحي، وحيث يتم الدفاع عن البشر باعتبارهم حيوانات أخلاقية، ولكنها كذلك من خصائص التاوية ا لتي تشدد على النوعية الرفيعة للحياة وتهدف إلى الوصول إلى مستوى أسمى للوجود الإنساني.

وقد أدى وضع العظمة موضع الممارسة، إلى التأكيد على الفضائل العائلية، وبصفة خاصة على مفهوم حب بناء للآباء، الذي يشكل حجر الزاوية في الأخلاق الصينية، فالبيئة المباشرة المحيطة بالصغار في المجتمع المتحضر هي بناء اجتماعي تشكله العائلة، وهنا يجري تشكيل وصياغة شخصية الطفل الأخلاقية والروحية، وهنا يتم إقرار بدايات الوضاعة أو

العظمة، ومن خلال حب واحترام عظيمين في داخل العائلة يمكن غرس العظمة في الأفراد.

فإذا انتقلنا إلى الجانب المنهجي، استطعنا أن ندرك أن التأكيد على الجمع بين وجهات النظر كان اعتبارا له الصدارة، فقد مال الفكر الصيني، بدلا من السعي إلى الحقيقة عن طريق استبعاد وجهات النظر البديلة المختلفة، إلى البحث عن الحقيقة في مجموع وجهات النظر الصحيحة بصورة جزئية، وهذا من شأنه أن يفضي إلى روح التركيب والانسجام، التي تسفر عن التسامح والتعاطف. فالأشخاص، والممارسات، ووجهات النظر المختلفة، يتعين التسامح معها، والنظر إليها على نحو متعاطف، من أجل تقدير قيمتها.

ومن الخصائص المميزة للفلسفة الصينية التأكيد على التكامل لا التناقض، وغالبا ما يتم النظر إلى الآراء والمبادىء لا على أنها مختلفة فحسب وإنما على أنها متعارضة كذلك. ولكنها بالطبع إذا كانت متعارضة فمن الضروري أن لها أساسا مشتركا. وفي الفكر الصيني يتم التشديد على ذلك الأساس المشترك، وينظر إلى الخلافات على أنها تكاملية، وليست تناقضية، حيث يتم النظر إلى الخلافات باعتبارها مكملة بعضها للبعض الآخر، وبالتالي فإنها تشكل كلا واحداً. وبدلا من التفكير في أن «أ» و«ب» متعارضان وبالتالي يتعين على المرء أن يعتمد «أ» فإنه يفكر في أن «أ» و«ب» متعارضان، وبالتالي فإن الحاجة ماسة إليهما من أجل الكل الواحد. وعلى سبيل المثال، لا يختار المرء بين الممارسة والنظرية، وإنما يختار كلا من الممارسة والنظرية.

هذا التأكيد على التكامل، في الفلسفة الصينية، ينعكس في موقف تركيبي، يرى الانسجام في نظريات تبدو متعارضة ظاهريا، وبالمثل في أنماط من الحياة، فيمزج بينها، في إطار كل جديد. على سبيل المثال فهناك خلافات أساسية بين التاوية والكونفوشية، ويبدو أن البوذية ليس لها الكثير مما يربطها بهاتين الفلسفتين، ومع ذلك فإن البوذية وجدت موطنا مرحبا بها في الصين، ومنذ ما يزيد على ألف عام قدمت هذه الفلسفات الثلاث المواد المطلوبة لبناء صرح الكونفوشية الجديدة، الذي يأخذ بالألباب. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الموقف التركيبي يفضي إلى التسامح حيال

أفكار الآخرين وسلوكهم، ويدعو إلى التعاطف والتقدير حيال ما هو مختلف.

يشير هذا التلخيص للخصائص الأساسية للفلسفة الصينية إلى تراث فلسفي، ثري وكامل، ويوحي هذا التأكيد على عظمة الإنسانية، وتفضيل الشمول المنهجي، بأن هذا التراث ينبغي النظر إليه في سياقه الخاص، ومن خلال ميزته الخاصة. وهو لا يندرج بسهولة في إطار التصنيفات الفكرية الأوروبية، التي نشأت من تأكيدها لعظمة العالم الخارجي، وتفضيلها لمنهج الحذف ـ لا الجمع ـ لموضوعات بعينها.

الهوامش

1) لاوتسو Lao Tzuصيني بارز، ربما يعود إلى القرن الخامس ق.م. ويعدّه الكثيرون أعظم فلاسفة الصين قبل كونفوشيوس وان كان قد عاصر المعنى الحرفي لاسمه «المعلم العجوز» أسس التاوية، ألفñ كتاب «تاوتي كنج Tao te ching» الذي ترجمه إلى العربية د. عبد الغفار مكاوي تحت عنوان «تاوتي كنج ـ كتاب الطريق إلى الفضيلة» وراجعه د. مصطفى ماهر، وصدر في القاهرة في العام 1967 ضمن سلسلة الالف كتاب تحت رقم 643، ورغم أن البعض لا يتردد في القول بأنه قد يكون شخصية اسطورية إلا أن الكثير من المراجع يحد العام 604 ف.م. كتاريخ ميلاد والعام 517 ق.م. كتاريخ لرحيله عن عالمنا. (المترجم).

2) من المهم أن نلاحظ أن النغمة الأساسية في الفلسفة الصينية هي النزعة الإنسانية، فقد احتل الإنسان والمجتمع الذي يعيش فيه، إن لم قد احتكرا، اهتمام الفلاسفة الصينيين عبر العصور، وألقت المناقشات الأخلاقيات والسياسية بطلالها على التأملات الميتافيزيقية، ولابد أن يضاف هنا كذلك أن النزعة الإنسانية لا تعني اللامبالاة حيال الطبيعة أو القوة الأسمى، وإنما كان السقف الذي حلقت إليه الفلسفة الصينية متمثلا في وحدة الإنسان والسماء، وقد شكلت هذه الروح التركيبية السمة التي فرضت نفسها على امتداد تاريخ الفلسفة الصينية. (المترجم).

17 ملامح تاريخية

ترجع بدايات الفلسفة الصينية باعتبارها تمحيصا نقديا للطبيعة الإنسانية، وطريقة الحياة الصحيحة، إلى أقوال كونفوشيوس ولا وتسو. وعلى الرغم من أن هذا يعني أن الفكر الصيني السابق على حوالي منتصف القرن السادس قبل الميلاد هو فكر ما قبل الفكر الفلسفي، فإن ذلك لا يعني أن فلسفة كونفوشيوس ولا وتسو يمكن فهمهما دون تمحيص لتراث الصين السابق على الفلسفة. وإنما الأمر على العكس من ذلك، وحيث إن الكونفوشية والتاوية هما استجابتان نقديتان حيال نظريات وممارسات سابقة من الضروري أن نضع صورة للصين في مرحلة ماقبل الفلسفة في أذهاننا، لكي نضع هاتين الفلسفتين في السياق المطلوب لفهمهما.

١ ـ الصين قبل كونفوشيوس:

على الرغم من أن هناك أدلة على وجد حضارة متقدمةفي الصين، في كل العصور القديمة، فإن التاريخ الفعلى المسجل يبدأ بأسرة شانج[1] Shang في القرن الرابع عشر قبل الميلاد. وتشير الأدلة المتاحة إلى أن هذه الحضارة كانت حضارة متقدمة،

فالفن الذي يعود إلى هذه الفترة هو فن مصقول ومركب، حتى وفقا للمعايير الحديثة. وقد انتهت هذه الأسرة بالغزو على يد شعب تشو Chou الأكثر بدائية، والذي يفيد التراث أنه قد أسس أسرة تشو في عام 1122 ق.م.

وعلى الرغم من أن« التشو» كانوا أكثر بدائية على الصعيدين الفني والثقافي، فإنهم كانوا شعبا قويا ذا عزم وتصميم، وقد قاموا بغزو أجزاء كبيرة من الصين، معتمدين على القوة والعنفوان وحدهما، وإذ لم تتوافر لهم السبل التي تمكنهم من إدارة كل الأراضي التي قاموا بغزوها كدولة مركزية واحدة، فقد فوضوا سلطة إدارية لزعماء القبائل والنبلاء، الذين تربطهم بهم علاقات طيبة، وقدموا مساحات من الأرض مقابل والتعاون من جانب هؤلاء الملاك الجدد الذين مُنحوا الأرض. ويبدو أن هذا النظام الإقطاعي قد ساد بشكل جيد خلال صدر عهد التش، حيث حظى كل تابع بقدر يعتد به من الحرية والسلطة داخل الأراضي التي يحكمها، وبدا هذا شيئا يستحق عناء الضرائب والتجنيد التي يحصل عليها الملك لقاء هذه الامتيازات. وعلى الرغم من أنه ليس هناك ما يشير إلى أن النصف الأول من عهد التشو كان متقدما على نحو يقترب بأي حال من عصر الشانج الذي سبقه، فإنه كان عهد سلام وأمن نسبيين داخل بنية النظام الإقطاعي الجديد. ولهذا السبب أصبح ينظر إليه في وقت لاحق على أنه «العصر الذهبي» في تاريخ الصين المبكر.

غير أن هذا السلام كان قصير الأمد بصورة نسبية، كانت قوة ملوك التشو هي وحدها التي منعت الأتباع من الإقطاعيين والأقنان المقهورين من التمرد، وبمرور الوقت تبين أن الملوك لا يحظون حقا بالقدرة على السيطرة على كل الأراضي المفتوحة، حتى ولو من خلال النظام الرقطاعي. حيث وقع المزيد من القلاقل، وانقلب الحكام الإقطاعيون أحدهم على الآخر، وتمرد الأقنان عندما اعتقدوا أن الحكام أصبحوا على قدر كبير من الضعف، وعدم القدرة على التأثير، ومع تعرض الدول المتجاورة للضعف من جراء الحرب والصراع، انقض عليها حكام أوسع نفوذا وأبعد موقعا.

وبحلول عام 770 ق.م كانت الأمور قد تردت إلى حد تمكن معه تحالف من الحكام الإقطاعيين من شن هجوم ناجح على عاصمة التشو في المغرب، وقتل الملك واغتصاب سلطته. ومنذ ذلك الوقت فصاعدا غدا ملوك أسرة

«التشو» دمى يسيطر عليها تحالف الحكام الإقطاعيين، الذين تصادف وجودهم في السلطة في ذلك الوقت. وكانت السلطة تتداولها الأيدي بصورة مستمرة، وكان الصراع والحرب يفرضان حضورهما خلال القرنين اللذين سبقا ميلاد كونفوشيوس. وشكل العنف والتآمر الطابع السائد للساحة السياسية، وتغلبت النفعية على الأخلاق، وشكل الغش والخداع أساس المؤامرات، التي حلت محل الحكم السياسي. وكانت عواقب هذه المؤامرات والحروب التي نجمت عنها مما يتجاوز القدرة على التخيل، مما تمثل في الفقر والمعاناة والموت.

2 ـ الكونفوشية:

يتعين في سياق هذه الأزمة القاسية التي تردت فيها الصين في القرنين السابقين على ميلاد كونفوشيوس ولاوتسو، دراسة هذين الفيلسوفين. وإذا ما سلمنا بهذا السياق، فلن نندهش إذا عرفنا أنهما معا كانا مصلحين، ولقد كان من الواضح بالنسبة لكونفوشيوس الذي ولد في عام 551 ق.م. أن مشكلات الشعب تنبع من السلطة الحاكمة، التي تمارس بغير مبدأ أخلاقي، ولمجرد تحقيق مصلحة الحاكم، ورفاهيته فحسب، فلا عجب إذن أن نجده يدعو إلى الإصلاحات الاجتماعية، التي من شأنها أن تسمح بأن تدار الحكومة لمصلحة الناس جميعا، وقد شدد على أن ذلك يمكن القيام به، إذا كان أعضاء الحكومة ممن يتميزون بأقصى قدر من الاستقامة الشخصية، ويتفهمون احتياجات الناس، ويهتمون بمصالحهم وسعادتهم قدر اهتمامهم بأنفسهم.

والقاعدة التي تقوم: أنجز للناس ما كنت حريا بإنجازه لنفسك» تمثل مبدأ رائعا وجريئا من مباديد الإصلاح في سياق المرحلة السابقة على كونفوشيوس في الصين التي لخصنا معالمها الآن توا، وهو مبدأ ناتج عن تأملات في الشروط المطلوبة لمجتمع مثالي. وينظر الموقف الذي يشكل أساس هذه التأملات إلى معرفة الإنسان على أنها أكثر أهمية من معرفة الطبيعة، فإذا لم يكن بمقدور الناس معرفة أنفسهم وتنظيمها فكيف لهم أن يأملوا في أن يعرفوا الطبيعة بأسرها وأن يسيطروا عليها؟ ولم يبحث كونفوشيوس عن أساس الطيبة والأخلاق خارج البشر، فداخل الإنسانية

ذاتها يوجد مصدر الطيبة والسعادة الإنسانيتين وبنيتهما. وهذا الموقف نفسه هو الذي يجعل الكونفوشية نزعة إنسانية أكثر منها نزعة طبيعية.

عاش كونفوشيوس من 551 إلى 479 ق.م، ولكن بعض أفكار الكونفوشية مستمد من عصور سابقة، بينما لم يتم تطوير أفكار أخرى إلا في وقت لاحق. ووفقا للتراث فإن كونفوشيوس استمد إلهامه من الكتب الكلاسيكية الخمسة، والتعبري عن فكره متضمن في الكتب الأربعة. والكلاسيكيات الخمسة هي كالتالي:

1 ـ كتاب الشعر (شيه تشينج Shih Ching) وهو مجموعة من الأشعار تعود إلى عهد تشو.

2 ـ كتاب لتاريخ (شو تشينج Shu Ching) وهو مجموعة من السجلات والخطب والوثائق الرسمية من 2000 إلى 700 ق.م.

3 ـ كتاب التغيرات (آي ـ تشينج Ching-H) وهو مجموعة من الصياغات لتفسير الطبيعة تستخدم على نطاق واسع في أغراض العرافة (ويعزى هذا العمل تقليديا إلى وينج وانج Weng Wang 1100 ق.م).

4 ـ كتاب الطقس (لي تشي Li chi) وهو مجموعة من القواعد التي تنظم السلوك الاجتماعي. وقد تم تأليف هذا الكتاب بعد كونفوشيوس بوقت طويل، ولكنه قد يمثل بصورة جيدة القواعد والعادات التي تعود إلى عصور سابقة.

5 ـ حوليات الربيع والخريف (تشو تشو Chun chiu) وهو تأريخ للأحداث في الفترة من 722 إلى 464 ق.م.

والكتب الأربعة هي:

1 ـ مختارات كونفوشيوس لون يو Lun yu) وهي أقوال كونفوشيوس لتلاميذه، وقد قاموا بجمعها وتنسيقها.

2 ـ العلمالعظيم (تا هسو Ta hsueh) وهو يضم تعاليم كونفوشيوس، التي تحتوي اقتراحاته الخاصة بنظام الحكم. ويعكس هذا الكتاب تطوير هسون تسو لفكر كونفوشيوس.

3 ـ عقيدة الوسط (تشونج يونج Chung yung) ويضم تعاليم تنسب إليكونفوشيوس حول تنظيم الحياة.

4 ـ كتاب منشيوس (منج تسو Meng tzu) وهو شروح على متن مبادىء

كونفوشيوس، كتبها منشيوس، الذي يعد من الشراح الأوائل لكونفوشيوس.

وجوهر تعاليم كونفوشيوس المتضمن في هذه الكتابات يعبر عنه بالقول بأن الشخص من خلال تطويره لجوانبه لإنسانيته الداخلية يمكن أن يصبح عظيما في السلوك الشخصي ، والحياة الخاصة، وكذلك في العلاقات مع الآخرين. وعندما يقوم كل الأفراد بذلك، فإن الخير سينتشر والسعادة ستتحقق.

وبالإضافة إلى تطوير منشيوس (حوالي 371 ـ 289ق.م) للكونفوشية، فإن المزيد من الشروح توجد في كتاب هسون تسو المنسوب إلى هسون تسو (حوالي (320 ـ 238 ق.م) وقد أكد هسون تسو الحاجة إلى الفضائل الكونفوشية بالإشارة إلى الشر الكمن في الطبيعة الإنسانية. وهكذا بينما يؤكد منشيوس على الحاجة إلى ممارسة الفضائل الإنسانية والاستقامة وولاء الأبناء للآباء للحفاظ على الطابع الإنساني، فإن هسون تسو ذهب إلى القول بأنه لابد من ممارستها لاقتلاع جذور الشر الكامن في البشر وإحلال الخير محله.

3 ـ التاوية:

تقدم الأوضاع اليائسة لتلك العصور كذلك تفسيرا للسياق الذي نشأت فيه التاوية، التي أكدت على الحاجة إلى النظر فيما يتجاوز وعود البشر والمعاهدات التي يبرمونها، وذلك للوصول إلى نبع السلام والرضا، وقد دعا «لاوتسو»، الذي ولد في أواخر القرن السادس قبل الميلاد، إلى حياة بسيطة ومتناسقة، حياة يتم التخلي فيها عن دافع الربح، وتنحية الحذق جانبا، والتخلص من الأنانية، وتقليل الرغبات. وفيما يتعلق بالصين، التي جلب الطمع والرغبة فيها صعوبة ومعاناة لا سبيل إليتصورهما على وجه التقريب ، فإن فلسفة تؤكد على الحاجة إلى العودة إلى نهج الطبيعة كان من شأنها أن تلقى، على نحو مفهوم التأييد عن طواعية. وقد ذهب يانج تشو[2] Yang chua (حوالي 440 ـ حوالي 366 ق.م) إلى القول بأنه لا يعطي شعرة واحدة لقاء أرباح العالم بأسره، ويبدو قوله هذا معقولا، بإزاء خلفية قوامها الكسب غير المشروع والفساد، اللذان تجمعا من الانشغال المسبق بالريح والعائد. وقد شعر «لاوتسو»، الذي عاش في وقت سابق

«ليانج تشو»، بأنه مادام الطمع وحب اكتساب المال يشكلان دوافع الأفعال الإنسانية، فليس هناك أمل في تحقيق السلام والرضا، وبناء على هذا فقد دعا إلى المبدأ القائل بأنه لا ينبغي القيام إلا بتلك الأفعال التي تتسق مع الطبيعة.

وقد تلقت التاوية، فلسفة النهج الطبيعي والبسيط، التي استهلها لاوتسو، تلقت أساس الواحدية Monisn الميتافيزيقية من تشوانج تسو[3] Chang tzu (القرن الرابع ق.م). وقد أكد هذا الفيلسوف، بقوة على النهج الطبيعي في مواجهة النهج الاصطناعي والمستنبط الذي يتبعه الأشخاص. وفي حقيقة الأمر فقد كان إحياء مبادىء تشوانج تسو الميتافيزيقية الخاصة بالنزعة الطبيعية هو الذي قدم القاسم المشترك بين التاوية والبوذية، التي تطورت في الصين خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين.

4ـ الموهية[4]:

على الرغم من أن الكونفوشية والتاوية قدر لهما أن تصبحا الفلسفتين الأكثر تأثيرا بين فلسفات الصين الأولى، فإنهما لم تشكلا بحال الفلسفتين الوحيدتين في ذلك العصر. فقد شاركت الموهبة التي تلقت اتجاهها الرئيسي من موتسو Mo tzu (468 ـ 376ق.م) في الاهتمام الكونفوشي بالدعوة إلى المزيد من رفاهية البشرية نفسها، ووافقت كذلك على أن معيار الرفاهية الإنساني يتمثل في الناس وليس الطبيعة أو الأرواح. ولكن موتسو شعر بأن التأكيد الكونفوشي على رعاية الإنسانية كان أشد غموضا وعمومية من أن يجلب بالفعل وضعا إنسانيا متحسنا، وجادل بأن الطريق المفضي إلى تحسين الوضع الإنساني هو الاهتمام بالرفاهية الفورية للناس، وأصبح شعار هذه المدرسة هو «طوروا الصالح العام وأزيلوا الشر». وكان النفع Utility هو المعيار الذي تمت الدعوة إلى استخدامه في قياس السعادة الإنسانية، ففي نهاية المطاف، وحسبما تقول الموهية، تقاس من خلال الفوائد التي يجنيها الناس، وهذه الفوائد بدورها يمكن أن تقاس من خلال تزايد الثروة والسكان والرضا.

ن موتسو نفسه كان في موقع المعارضة لكونفوشيوس، ربما لأنه نظر إلى نفسه باعتباره مصلحاعمليا، وإلى كونفوشيوس بحسبانه حالما مثاليا، فإن التأثير البعيد المدى لفلسفته قد تمثل في تقوية الكونفوشية، من

خلال إضافة ضوابط ومعايير خارجية إلى الضوابط والمعايير الداخلية التي دعا إليها كونفوشيوس، وكانت النتيجة نزعة إنسانية ذات مذاق نفعي وتأكيد عملي أكبر. وقد رجعت القوة الخاصة لهذا المركب إلى التأكيد الأخلاقي للكونفوشية الذي كان بمنزلة عامل تصحيح للنزعة النفعية، بينما أضافت هذه الأخيرة طابعا عمليا إلى الأخلاق الكونفوشية.

5 ـ مدرسة الأسماء:

تمثل التطور الباكر لمدرسة الأسماء في أعمال هوي شيه[5] Hui shih (380 ـ 305 ق.م) وكونج ـ سون لونج[6] Kung-sun lung (ولد في حوالي عام 380 ق.م). وكان مناط الاهتمام الرئيسي لدى فلاسفة هذه المدرسة متمثلا في العلاقة بين اللغة والواقع، ويبدو أن دافعهم كان نظريا في المقام الأول، حيث كان هؤلاء المناطقة مهتمين بالمعرفة لذاتها، وليس لنفسها. وهذا الاهتمام بالمعرفة لذاتها يجعل هذه المدرسة فريدة من نوعها، كما كان السبب في أنها أصبحت موضعا للتندر من جانب أعضاء المدارس الأخرى. ولكن على الرغم من التعارض بين هؤلاء المناطقة وفلاسفة الصين الآخرين في هذا العهد فإن سبر أغوار العلاقات بين الكلمات والأشياء والاهتمام بالمعرفة في ذاتها قد شكلا ترياقا مهما ضد الإغراق في النزوع العملي من جانب الفلاسفة الآخرين. وأبقى على توهج الاهتمام بالنظرية، وأصبحت الدراسات المتعلقة بالعلاقات بين الكلمات والأشياء مفيدة، في وقت لاحق، في كل من التاوية والكونفوشية. فيما هما تبحثان عن أساس ميتافيزيقي لفلسفتهما الاجتماعيتين.

6 ـ ين يانج yin - yang

كان لمدرسة ينت يانج، التي عنيت بنشأة الكون Cosmogony وعلم الكونيات Cosmology، تأثيرا في عصر الكونفوشية المبكرة والتاوية. وبما أنه لم يعرف أي فلاسفة بعينهم قد ارتبطوا بهذه المدرسة[7]، فليس من الممكن تحديد أوقات معينة تتعلق بها. ولكن الأمر الأكثر احتمالا هو أن هذه المدرسة تعود بدايتها إلى أواخر عهد شانج أو أوائل عهد تشو، وقد واصلت الاحتفاظ بأهميتها بعد كونفوشيوس بوقت طويل.

وتتدرج بدايات تفكير مدرسة الينج يانج في الفضول الطبيعي حول تحولات الطبيعة، وبالنسبة لشعب زراعي، يعيش على قرب وثيق من الطبيعة ويشعر بإيقاع بتحولاتها، فإنه ما من شيء يمكن أن يكون أكثر طبيعية من التفكير في المبادىء، أو «التحولات الداخلية» لوظائف الطبيعة. وقد كان هناك سؤالان متضمنان في هذا الفضول المبكر حول الطبيعة. وقد كان هناك سؤالان متضمنان في هذا الفضول المبكر حول الطبيعة. فقد كان هناك من ناحية سؤال عن بنية الكون: ماهو تنظيم أو خطة الكون؟ ومن ناحية أخرى كان هناك السؤال المتعلق بأصل الكون: من أين جاء الكون وكيف نشأ؟

وتعد نظرية العناصر الخمسة، في جوهرها، ردا على السؤال المتعلق ببنية الكون. ونظرية ينج يانج في جوهرها رد على السؤال الخاص بأصل الكون. وتفيد الصياغات الأولى لنظرية العناصر الخمسة أن قوى الكون الخمس التي تسيطر على مسار الطبيعة يمثلها على نحو رمزي الخشب، والنار، والمعدن، والماء، والتراب. ومركبات هذه القوى تحدد الكون. فعلى سبيل المثال، عندما تسود القوة التي يمثلها الخشب، فإن الربيع يكون قد حل، وعندما تكون قوة النار سائدة، فإن الصيف يضرب أطنابه، ويمثل الخريف صعود المعدن، وينجم الشتاء عندما يسود الماء. وفي أواخر الصيف يسود التراب. والأمر المهم فيما يتعلق بنظرية العناصر الخمسة أنها محاولة لتفسير وظائف الطبيعة من خلال التوجه إلى مبادىء داخلية، أو قوى هي في الحقيقة القوى المسؤولة عن تجليات الطبيعة.

ووفقا لمدرسة الين ـ يانج فإن الكون قد جاء لرحاب كنتيجة للتفاعلات بين قوتي الين واليانج الكونيتين المتعارضتين، وينظر إلى وجود الكون باعتباره قائما في التوترات الناجمة عن قوة العدم الكونية، أو الين، وقوة الوجود الكونية، أو اليانج، وأيا كان ما تجري تجربته، فله في آن واحد وجود ويفتقر إلى الوجود، فهو يأتي إلى رحاب الوجود، ويمضي خارجا عن الوجود، ولكن ذلك لا يعني إلا القول إنه يجري تجاذبه بين قوتي «الين» و«اليانج». والعالم المتغير الذي تجري تجربته ـ والذي يحدد بأنه الطبيعة ـ لا يمكن أن يوجد إلا عندما يكون هناك الوجود والعدم، ذلك أنه بغير الوجود لا يكون هناك مجيء إلى رحاب الوجود، ودون العدم لا يكون هناك خروج عن

الوجود، ومن هناك فإن الين، السلبي، واليانج، الإيجابي، مطلوبان كمصدر للوجود.

ولكن كلا من نظرية العناصر الخمسة ونظرية «الين يانج» كان لهما تأثيرهما في نشأة الكونفوشية الجديدة، ففي صياغات المفكرين المختلفين اللاحقين تعرضت هاتان النظريتان للتفسير الميتافيزيقي، ووجدنا مكانهما في نظرية عامة للوجود.

7 ـ المدرسة القانونية:

المدرسة المبكرة الأخرى ذات الأهمية الكبيرة هي المدرسة القانونية أو مدرسة الشرائع، والفيلسوف الأكثر أهمية في هذه المدرسة هو «هان فاي تسو [8] Han Fei Tzu (توفي في العام 233 ق.م) على الرغم من أن المدرسة نفسها أقدم عمراً بعدة قرون. والافتراض المسبق الرئيسي لهذه المدرسة هو أن الناس أشرار أساساً، وبالتالي فإن سلطة القوانين والدولة مطلوبة لتحقيق رفاهية البشر. وتعارض هذه المدرسة المدرسة الكونفوشية، من حيث إن المدرسة الكونفوشية قد أكدت الأخلاق والخير فوق القوانين والعقاب كوسائل لتطوير السعادة الإنسانية، بينما دعا فلاسفة المدرسة القانونية إلى القانون والسلطة. ولكن التأثير الطويل المدى للتأكيد القانوني هو إضافة البعد القانوني للأخلاق، الأمر الذي جعل القانون وسيلة للأخلاق. وعلى هذا النحو فإن المدرسة القانونية أضافت درجة كبيرة من القوة إلى الكونفوشية.

8 ـ تطورات أوائل القرون الوسطى:

في أوائل العصور الوسطى، قام هوي ـ نان تسو Hui- Nan- Tzu (توفي عام 122 ق.م) وهو مفكر تأوي يعود إلى عهد متأخر نسبيا بتطور علم للكونيات حيث يفضل التاو Tao لينتج، على التوالي المكان، والعالم، والقوى المادية، و«الين واليانج»، وكل الأشياء. ووفقا لهذه النظرية فإن «الين واليانج» أصبحا مبدأي الإنتاج والتغير بين جميع الأشياء في العالم. وأشار تونج تشونج ـ شو Tung Chung- Shu (176 - 104 ق.م) وهو كونفوشي ينتمي إلى عهد متأخر ـ أشار كذلك إلى «الين واليانج» باعتبارهما مبدأي الأشياء،

ووفقا له فإن كل الأشياء ترجع إلى قوتي الين واليانج»، اللتين تظهران نفسيهما من خلال العناصر الخمسة.

والقول بن الفيلسوف التاوى هوى ـ نان Hui- Nan والكونفوشي تونج تشونج ـ شو قد استخدما كلاهما نظريتي الين ـ يانج، والعناصر الخمسة، يعني أن هذين الفيلسوفين كانا يقتربان أحدهما من الآخر، في ذلك العهد، ويجد أن أرضية مشتركة للتفسير. غير أنه كان لابد لعملية إعادة إحياء هاتين الفلسفتين كنتيجة للقائهما، وما نجم عن ذلك من إخصاب متبادل، أن تنتظر قرونا عديدة إلى أن يتم إدخال العامل المساعد المتمثل في البوذية، وفي حقيقة الأمر فإن لقاء الكونفوشية والتاوية، الذي أعد له «هوي ـ نان تسو»، و«تونج تشونج شو»، لم يؤت تمرته في صورة فلسفة جديدة قوية، إلا في حوالي عام 900م.

ويرجع جانب من السبب في هذا التأخير الطويل إلى الحقيقة القائلة بأن تونج تشونج شوكان قد نجح في جعل الدولة تتبنى الكونفوشية كأيديولوجية. وكان معنى هذا بالطبع، أن التاوية ليست موضعا للترحيب الرسمي، الأمر الذي أزاح معظم التحديات النقدية المطلوبة لفلسفة قوية وصحية. وقدر للفلسفة الكونفوشية على امتداد قرابة ألف عام، بعد تبنيها كأيديولوجية رسمية، أن تشهد تطورا محدودا نسبيا، حيث انصب معظم التأكيد على وضع الفلسفة التي تم تطويرها بالفعل، موضع الممارسة، وليس تطوير المزيد من الفلسفة ذاتها.

9 ـ البوذية الصينية:

على الرغم من أن البوذية قد تم إدخالها إلى الصين من الهند قبل نهاية القرن الأول الميلادي، إلا أنها ظلت بصورة تامة، تقريباً دونما تأثير حتى ما بعد القرن الخامس، وقد تمّ إدخال مدارس الفلسفة البوذية المختلفة إلى الصين، ولكن تلك المدارس التي أمكن تحقيق توافقها مع مبادىء التاوية أو الكونفوشية هي وحدها التي أصبحت قوى لها تأثيرها في تشكيل العقل الصيني. وقد أخفقت فلسفتا الفيبهاشكا والسوترانتيكا الواقعيتان، اللتان دعّمت الدوذية الثيرافادية فرص حضورهما في الصين، بسبب تشديدهما على الطابع العابر والزائل للواقع. ولم تتناسب النزعة المثالية في فلسفة

اليوجاكارا مع التأكيد العملي للمزاج الصيني، ولكن بفضل تراث اليوجا التاوية الذي يعود لألف عام استقبل تأكيد البوجاجارا على ممارسة التأمل استقبالا طيبا. وبالمثل، وعلى الرغم من أن النزعة الشكية للمدهياميكا في المعرفة العادية كانت شديدة التطرف بالنسبة للصينيين، فإنهم رحبوا بتأكيدها على الطبيعة غير المجزأة للواقع، وهو التأكيد الذي أعاد دعم الرؤية التقليدية لوحدة كل الأشياء.

ووجدت المدرسة البوذية الخاصة بالمثالية التي لا تعرف الحلول الوسط، والتي تؤكد واقعية «الوعي وحده» نظيرتها في مدرسة هوا ـ ين Hua- yen الخاصة بالبوذية الصينية، ولكن هنا أصبح التسبب الفكري تسببا كليا أو شاملا، وبمقتضاه فإن كل عناصر الواقع تعد واقعية تماما، ويعكس كل منها الآخر، فالكون هو تناسق كبير بين الوعي واللاوعي، بين الخالص وغير

الخالص، بين البسيط والمعقد. وأصبح القياس الشرطي المنفصل الذي يقول: الهندي «إما الواعي أو اللاوعي» قياسا اقترانيا يقول: «الواعي واللاوعي في آن معاً» والانسجام العظيم، أي انسجام كل أضداد الكون، هو أمر ممكن لأن كل العناصر المطلقة التي يتألف منها الكون تحتوي في ذاتها كل الجوانب والاتجاهات المختلفة الموجودة في العالم.

وقد طورت مدرسة بوذية التيان تاي [9] Tient-tai، التي تعود بداياتها إلى حوالي بداية القرن السابع الميلادي ما تدعوه بـ المبدأ الدائري Round Doctrine، وقد بدأت هذه المدرسة بتعليم «لا وجود» الواقع بأشره، ومن مبدأ الخواء هذا، الذي يعتقد في إطاره أن الأشياء غير واقعية، انتقل فلاسفة هذه المدرسة إلى موقف قوامه أن الأشياء لها وجود مؤقت، وانتقلوا من الوجود المؤقت للأشياء إلى موقف قوامه أن الأشياء تمثل في وجودا المؤقت الحالة الحقيقية للوجود. وتتمثل «دائرية» هذا المبدأ في الحقيقة القائلة بأن هذه المبادىء الثلاثة ـ الخواء، المؤقت، الحقيقي ـ تشكل امتلاء الوجود. وهذه الثلاثة متحدة في نهاية المطاف.

والمدرستان الأخريان من مدارس البوذية الصينية اللتان ازدهرتا هما مدرسة الأرض الطاهرة [10]، التي هي مدرسة دينية أساساً ومدرسة نشان [11] (زن). وهذه الأخيرة هي في حقيقة أمرها طريقة للتأمل أكثر

منها فلسفة، ولكن يدهمها موقف فلسفي، قوامه أنه من خلال نفي الأضداد يتم تأكيد الواقع في طبيعته الحقة، ويتضمن التأمل نفيا أو سلبا لكل من التكاثر والانقطاع، والظهور والاختفاء، والانقضاء والدوام، والوحدة والتعدد، ولكن هذا النفي أو السلب هو جانب من جوانب تأكيد وجود الطبيعة الحقة للأشياء كافة. والاستنارة التي تميز بالوصول إلى رؤية الأشياء كافة في طبيعتها الحقة تعد هدف التأمل في مدرسة تشان Chan.

١٥ ـ الكونفوشية الجديدة:

كان الميل إلى استيعاب الخصائص المتعارضة لوجهات النظر الميتافيزيقية في صورة مركب أعلى، وهو الميل الذي يبدو وبجلاء في البوذية الصينية العامل الآثر أهمية في نشأة الكونفوشية الجديدة، فقد مال الفلاسفة الصينيون إلى تبني موقف نقدي إلى كبير من الفلسفات البوذية منذ إدخالها إلى الصين، وقد اعترضوا على تأكيد القدرة على التغلب على المعاناة والموت،الذي بدا لهم أنه مجرد نزعة هروبية أنانية، وبدا جانب الرهبنة في البوذية، الذي يتضمن نبذ العائلة والمجتمع تشبتا برأي خاطىء، حيث إنه من الجلي أنه من المستحيل أن يستطيع البشر الهرب من المجتمع، كما انتقدوا كذلك التشديد البوذي على الميتافيزيقا التي تنظر إلى الأشياء كافة باعتبارها خاوية من الواقع، وقالوا إن النظر إلى الأشياء كافة ـ بما في ذلك الطعام والكساء ـ باعتبارها أشياء غير واقعية، والاعتماد عليها مع ذلك، هو أمر متناقض. ولكن ربما كان أعمق خلاف بين الفلاسفة الصينيين، والمدارس البوذية، التي أدخلت إلى الصين، هو التأكيد على الواقع الاجتماعي والأخلاقي من قبل الصينيين باعتباره أمراً أساسياً، في مواجهة الوعي والواقع الميتافيزيقي، اللذين شدد البوذيون عليهما.

وإذا سلمنا بهذه الخلافات والمواقف النقدية التي صاحبتها من جانب الفلاسفة الصينيين تجاه البوذية فإن نشأة الكونفوشية الجديدة لا يصعب علينا فهمها، فهي تمثل محاولة الفلاسفة، ابتداء من القرن العاشر الميلادي، للتصدي للبوذية بفلسفة أرقى وأكثر شمولا. وإذا أخذنا في اعتبارنا الميل التركيبي لدى الفلاسفة الصينيين، فإنه لا يصعب التنبؤ بأن الفلسفة الجديدة سوف تضم خصائص من البوذية جنبا إلى جنب مع خصائص من التاوية

والكونفوشية، وفضلا عن ذلك، إذا وضعنا في ذهننا الانشغال المسبق بالواقع الاجتماعي والأخلاقي الذي ميز الفلسفة الصينينة الأقدم عهدا، فلن تندهش أن تضطلع الكونفوشية بدور الصدارة في عملية إعادة البناء هذه.

وعلى الرغم من أن بدايات الكونفوشية الجديدة يمكن ردها إلى هان يو Han hu (768 ـ 824) فإنه لم يتم تحقيق صياغة شاملة ومحددة إلا في عصر سونج Sung. فخلال ذلك العصر (960 ـ 1279) نشأت مدرسة المنطق المنطق، التي شاد صرحها الإخوان «تشينج هاو Cheng Hao» (1032 ـ 1085) وتشينج لي[12] (1033 ـ 1108) وتم تحقيق خلاصة هذه الفترة كذلك مدرسة الروح Minl، التي مالت باتجاه النزعة المثالية. وكان أعظم فلاسفتها شأنا لوتشيو ـ يوان (1139 ـ 1193). ويانج يانج ـ مينج (1473 ـ 1529)، وتتمثل المرحلة الثالثة من تطور الكونفوشية الجديدة في التجريبية لعهد تشينج Ching (1644 ـ 1911).

والمفهوم الرئيسي في مدرسة العقل الخاصة بالكونفوشية الجديدة هو مفهوم المطلق العظيم (تاي ـ تشي Tai-Chi). أنه السبب أو المبدأ الكامن في كل نشاط ووجود، وهو من خلال النشاط يولد اليانج Yan (المبدأ الإيجابي)، ولدى وصول النشاط إلى حدة.. الأقصى، فإنه يصبح أكثر هدوءاً، أو سكينة ومن خلال الهدوء إلى حده الأقصى، يبدأ النشاط، وهكذا يفرز أحدهما الآخر باعتباره ضده.

وانقلاب الأضداد هذغ هو من مفاهيم التاوية، حيث يعتقد أن الانقلاب هو نهج «الطريق العظيم»، تاو Tao الكون. ومن خلال التفاعل بين الين واليانج توجد العناصر الخمسة، وتنتج الأشياءعشرة آلاف في الكون، وتنطلق المواسم في مسارها.

والمطلق العظيم، الذي ينتج الأشياء كافة، ويحدد وظائفها، هو تركيب يضم المادة (تشي Chi) والمبدأ (لي Li)، وطبيعة الأشياء هي نتيجة ماهي عليه والكيفية التي تؤدي بها وظيفتها، والمادة التي جعلت منها هي جوهرها أو «تشي»، أما وظيفتها فهي مبدأها، أو «لي». وعندما يغدو تشي ولي (المادة والمبدأ) في حالة انسجام فإن الأشياء تكون منظمة ويسود الانسجام العظيم. ولما كان المطلق العظيم يمثل تناسق تشي ولي، فإن النظام هو قانون الكون. وبقي أن يلاحظ تشوهسي أن المطلق العظيم لا يعدو أن يكون

مبدأ الخير المطلق، وأن يحاول هذه الميتافيزيقا المنتشرة في كل شيء إلى تمهيد لفلسفة اجتماعية وأخلاقية.

كانت مدرسة العقل ثنائية في طرحها للمادة (تشي) والعقل (لي) باعتبارهما الحقيقتين الواقعيتين المطلقتين. وكان وانج يانج مينج ـ Wang Yang ming (1742 ـ 1529) فيلسوفاً واحديا Monistic في تأكيده القائل بأن العقل وحده هو الواقعي بصورة مطلقة. ولم ينكر واقعية الأشياء الخارجية، ولكنه أكد من خلال الوعي وحده، أو العقل يصبح الشخص مدركا للأشياء، وهكذا فإن العقل هو الواقع الأولي.

وقول وانج يانج ـ مينج أن الطابع الجوهري للعقل هو قدرته على الحب فالعقل الإنساني في خيره المحتفظ بنقائه الأصلي يشكل وحدة مع السماء والأرض، وبالتالي فإن الشخص المثالي ينظر إلى الأشياء كافة باعتبارها شيئا واحداً، ويمد نطاق حب شامل إلى كل شيء، وهذا الحب الشامل هو أساس الوجود بأسره والعلاقات كافة.

وفي عهد تشينج (1644 ـ 1911) تم تخفيف النزعة المثالثة عند وانج يانج ـ منح بالنزعة التجريبية لمدرسة تاي تشين التجريبية. وكان تشوهسي قد أكد سمو المبدأ، أو العقل، على المادة، واعترض تاي تشين (1723 ـ 1777) على هذا التأكيد، وذهب إلى القول بأن أيا من المادة أو المبدأ لا ينبغي أن يعتبر أسمى من الآخر، حيث الواقع ليس منفصلا بهذه الطريقة، ففي الواقع لا وجود للفصل بين المبدأ والمادة. وفي تحولات المادة يتجلى المبدأ، ويرجع انتظام هذه التحولات إلى المبدأ. ولكن ليست هناك تحولات دون نظام، وليس هناك نظام دون تحول. وفي أفضل الأحوال فإن هذين الإثنين ـ المادة والمبدأ ـ هما طريقتان مختلفتان في النظر إلى الواقع.

وفي المدرسة التجريبية هناك عودة إلى لالتجريبي والجزئي، وإلى اهتمام أعظم بوضع الفرد في المجتمع، واهتمام أقل بالمتيافيزيقا التأملية. وفي هذا الصدد فإن المرحلة الثالثة من الكونفوشية الجديدة تعد أقرب إلى الكونفوشية الأقدم عهداً.

ويمكن أن يقال في معرض تلخيص تطور الفلسفة في الصين: إن الكونفوشية تمثل يانج Yan في الفلسفة الصينية بينما التاوية تمثل ين Yin في هذه الفلسفة. وشأن كل شيء آخر فالفلسفة لها «ين» و«يانج» الخاص

بها، وتجد الكمال في الانسجام العظيم بين هذين المبدأين المتعارضين. وقد كانت الكونفوشية الجديدة هي التي سعت في الصين للوصول إلى انسجام كل المبادىء مستلهمة في ذلك الفلسفات السابقة.

هوامش

1) شانج Shang: الأسرة المالكة التي يبدأ بها التاريخ المسجل للصين، وتختلف الروايات بشأن مدة حكمها للبلاد، وعلى الرغم من إشارة المتن إلى القرن الرابع عشر ق.م. فإن بعض المراجع يشير إلى أن حكمها قد استمر من القرن السادس عشر حتى حتى القرن الحادي عشر ق.م، وقد تم إلقذاء أضواء قوية على الحياة في حكم هذه الأسرة، وذلك لدى اكتشاف مجموعة من العظام نقشت عليها بعض النصوص، وذلك قرب نهاية القرن التاسع عشر. (المترجم).

2) يانج تشو Yang chu: فيلسوف تاوي مبكر أكد على الحفاظ على النفس، وارتبط اسمه بمذهب اللذة الذي شكل مع مذهب المنفعة تحديا جادا وخطيرا للكونفوشية المبكرة. (المترجم).

3) تشوانج تسو Chuang Tzu: فيلسوف تاوي ازدهر في القرن الثالث أو الرابع ق.م (هـ.م).

4) الموهبة أو الموية Mohism (Moism): هذه المدرسة القديمة في الفلسفة الصينية (والتي أسسها في موتسو القرن الخامس ق.م) تعد من أغرب المدارس الفلسفية في مصيرها وتحولاتها، ربما على مستوى العالم، فقد كان لها تأثير قوي في عصر الفلاسفة ولكنه تضاءل في عصر الإمبراطيورية، بحيث عانت الموهبة من انحسار حقيقي، لكن الاهتمام بها عاد في العصر الحديث ليتزايد من جديد وعلى نطاق واسع، نظرا لاحتوائها على أفكار سارت في تواز مع تعاليم المسيحية والماركسية في آن واحد. وقد كانت في العصور القديمة المنافس القوي للكونفوشية قبل أن تنتزع منها التاوية هذه المكانة، وانتهى بها المال كما يشير المتن إلى أن تصب في تقوية ودعم الكونفوشية التي كانت تقف ضدها في كافة المجالات المذهبية على وجه التقريب. (المترجم).

5) هوي شيه Hui shih: أحد المناطقة الصينية بين المنتمين إلى مدرسة الأسماء، قال إن الأشياء نسبية، وأكد على التغيير، وشأن المساهمين في هذه المدرسة المحدودة لم تترك أثرا قويا في الفكر الصيني، إلا أن الأمر الذي يميزها هو أنها كانت المدرسة الوحيدة في الصين القديمة التي اهتمت النوعية من المفاهيم من أجل ذاتها. (هـ.م).

6) كونج ـ سون لونج Kung-sun-lung: أحد المناطقة المساهمين في مدرسة الأسماء، اهتم بالمطلق خلافا لهوي شيه وأكد على الإطلاقية والدوام خلافا له أيضا. (المترجم).

7) على الرغم من هذه الإشارة الواردة في المتن، فإنه لا يعرف وجود فلاسفة بعينهم ارتبطوا بهذه المدرسة، إذ كثيرا ما يشار إلى ارتباط هذه المدرسة باسم الفيلسوف تسوين Tsou yen الذي أثر

فكره تأثيرا عميقا في مسار الفلسفة في عهد أسرة هان وفي عهود تالية. (المترجم).

8) هان فاي تسو Han Fei Tzu: يرجع تألق اسم هذا الفيلسوف الذي ارتبط بالمدرسة القانونية إلى أنه جمع في خلاصة واحدة تياراتها الرئيسية الثلاثة، فأصبح الممثل الرئيسي لها. فعلى الرغم من أن الفلسفة الصينية القديمة قد سيدت حول الإنسان والسماء أو الطبيعة إلا أن المدرسة القانونية تجاهلت هذا كله، حيث كان هدفها الوحيد هو تركيز السلطة في يد الحاكم. ولهذا الهدف دعا مفكروها إلى فرض القانون بالكثير من المكافأة، وبالعقاب الرادع، وبأعمال المهارات السياسية، وممارسة السلطة، وقد جمع هان ـ فاي تسو بين هذه الأساليب جميعها فيما دعا إليه. (المترجم).

9) التيان تاي Tient-tain: مدرسة في الفكر البوذي أسسها شيه آي (538 ـ 597) في جيل تيان تاي (الشرفة السماوية) الذي استمدت المدرسة اسمها منه بشر في الصين. وعلى الرغم من أن شيه أي قد استند في مرجعيته إلى نص هندي هو «سوترا اللوتس» إلا أن حقيقة أن هذه المدرسة ليس لها اسم هندي وتحمل اسما صينيا فقط تشير إلى طابعها الصيني. وقد قبل شيه آي مستويي الحقيقة،وأي مستوى الحقيقة الدنيوية لـ «الأسماء المؤقتة» أي الدارامات Dharmas التي تعتمد على الأسباب في وجودها، ومستوى الحقيقة المطلقة للخواء، ولكنه ذهب إلى القول إلى أن كون الدارمات خاوية ومؤقتة يشكل طبيعتها ذاتها، ودعا إلى «التناسق التام بين المستويات الثلاثة» أي المستويين الأولين ومستوى الجمع بينهما. وفي هذا التناسق الثلاثة هي الواحد، والواحد الثلاثة، فالطريق الأوسط إذن يعني خلاصة تضم الظواهر والحقائق الواقعية الخفية. هنا يتناسق التجاوز والمثول بحيث إن «كل لون أو عبق لا يعدو أن يكون الطريق الأوسط» (المترجم).

10) مدرسة الأرض الطاهرة أو مدرسة تشنج تو Ching tu: يقال لها أيضا مدرسة اللوتس، نسبة إلى البسوترا الشهيرة، ومدرسة أميدا، نسبة إلى «أميتيها» أو«النور اللامتناهي»، وهو موضوع الإيمان الأول في البوذية المهايانية. وهي في جوهرها مدرسة الإيمان البسيط، وقد كان أحد الفروق بين المهايانا والهنايانا أو الأولى تذهب إلى أن من يعجز عن بلوغ الاستنارة بنفسه، يمكن أن يصل إليها عن طريق الإيمان بفالعلية بوذا والبوذ يستفا. وبوذا المنتظر، فبعض البوذا خلقوا أرض بوذا، وأرض أمتبها هي الأرض الطاهرة في الغرب، والتضرع البسيط لاسم أمتبها مقرونا بالإيمان بفاعليته يضمن للمؤمن الميلاد من جديد في الأرض الطاهرة. (المترجم).

11) سبقت الإشارة إلى معناها، وهي البوذية المهايانية في الصين، والتي ركزت على التأمل وسميت ببوذية التأمل وعرفت في اليابان ببوذية زن، وقدر لها أن تلقى انتشارا كبيرا في الغرب حديثا، وبصفة خاصة في الولايات المتحدة. (المترجم).

12) تشينج هاو Cheng Hao: وتشينج لي Li†Cheng: مؤسسا الكونفوشية الجديدة، مدرسة الطبيعة، وقد تولى الأولى بعض المناصب غير البارزة وكرس معظم حياته للتدريس، فيما كان الثاني أبرز معلمي عصره، بل وحاضر الأباطرة في الكلاسيكيات الكونفوشية. ومن خلال جعلهما المبدأ أساسا لفلسفتهما وتوحيده مع طبيعة الإنسان والأشياء فإنهما صاغا نموذج الحركة الفلسفية الكونفوشية الجديدة التي عرفت منذ القرن الحادي عشر باسم مدرسة الطبيعة والمبدأ. (المترجم).

18 الكونفوشية

١ - كونفوشيوس

سبقت الإشارة إلى أن العصر الذي عاش فيه كونفوشيوس اتسم بالتفكك السياسي والاجتماعي والتردي الواسع النطاق للأخلاق. وقد كان من الطبيعي في ضوء هذه الأوضاع أن يتجه كونفوشيوس إلى إصلاح حال المجتمع. وقد عرف العمل الشاق، والمعاناة، والمسؤولية، في سن مبكرة، وأدرك من خلال التجربة الشخصية الفقر، وسوء استخدام السلطة السياسية، والشدة والضيق، والتي أثرت في حياة الناس العاديين. ولا شك في أن هذه الخلفية قد ساعدته على فهم كل من الحكومة ومشكلات الناس العاديين.

قبل كونفوشيوس في شبابه منصبا حكوميا في دولة لو[١] الذ ولد بها، وهنالك لم يلاحظ فقط سوء الإدارة الحكومية وعدم كفايتها في مملكة لو، ولكنه استطاع كذلك، وبطريقة محدودة، القيام بشيء حيال هذه الإدارة بالاضطلاع بواجباته على نحو ملائم. وربما كانت خبرته في مجال السياسة العملية عنصرا من عناصر اتخاذه لقرار الاتجاه نحو الاهتمام بمشكلات المجتمع. فانطلاقا من خلفية كان بمقدوره معها أن يرى بؤس، وسوء إدارة

الحكام، كان من الطبيعي، بالنسبة لشخص له ميل كونفوشيوس الإنساني، أن يكرس نفسه للتفكير في تصحيح مسار المجتمع.

ما الذي كان على كونفوشيوس القيام بعد بعد أن أدرك أن عصره لا يمضي على نحو ماينبغي له أن يكون كيف يمكن تحقيق رفاهية المجتمع؟

كان رد كونفوشيوس على هذا السؤال هو فلسفته. وهي فلسفة إنسانية اجتماعية. ومن الواضح أنه إذا كانت فلسفة كونفوشيوس فلسفة اجتماعية فإنها تدور حول البشر ومجتمعهم، وليس حول الطبيعة أو معرفة الطبيعة. ولكن ما الذي يعنيه القول بأن هذه الفلسفة هي فلسفة «إنسانية» اجتماعية؟

يعد الاقتناع بأن البشر موجودات مطلقة أهم معالم النزعة الإنسانية، ولهذا القول معنى خاص، على نحو مايمكن فهمه من خلال مقارنة النزعة الإنسانية، والنزعة الطبيعية، والنزعة الطبيعية، والنزعة الفائقة للطبيعة. وتعتبر الطبيعة وفقا للنزعة الطبيعية أو العالم اللا إنساني ـ مطلقة، وهنا تستمد مبادىء الفعل والحياة الإنسانية من الطبيعة، فالبشر يجب أن يتصرفوا بطرق معينة لأن العالم هو ماهو عليه. أما اكتشاف الكيفية التي ينبغي أن يتصرف بها البشر فهو أمر يتعلق باكتشاف كيفية تصرف الطبيعة، بحيث يمكن ن تكون أفعال الإنسان متسقة مع أفعال الطبيعة.

هناك ـ وفقا للنزعة الفائقة للطبيعة ـ قوة أو قدرة غير إنسانية، أو طبيعية، ينظر إليها على أنها مطلقة، ويُنظر إلى هذه القوة الفائقة للطبيعة باعتبارهاتنظم كلا من الطبيعة والبشر، وتجعلهم خاضعين لهذه القوة الفائقة للطبيعة وللبشر. والفائق للطبيعي قد ينظر إليه باعتباره خالقا لكل من الطبيعة والبشر، وكذلك محددا لسلوكهم. ووفقا لهذه الرؤية فإن اكتشاف الكيفية التي يجب أن يتصرف بها البشر هو أمر يتعلق باكتشاف الكيفية التي قصدت بها هذه القوة الفائقة للطبيعة أن يتصرفوا. وفي ديانة التألية فإن هذا قد ينظر إليه باعتباره أمرا خاصا بمعرفة إرادة الإله وتنفيذها.

وتصبح النزعة الإنسانية ممكنة حينما ينظر إلى الإنسانية، وليس إلى الطبيعة أو الفائق للطبيعة، على أنها مطلقة. وعندما يتم النظر إلى الإنسانية بهذه النظرة، لا يكون هناك شيء أسمى من البشر مصدرا للمبادىء الإنسانية، وهنا لا يتطلع الناس إلى أي من الطبيعة، أو الفائق للطبيعة، بحثا عن أعراف الحياة والفعل، وإنما يتطلعون إلى إنسانيتهم ليجدوا المبادىء

التي تتيح الخير والسعادة. وهكذا فإن وصف الكونفوشية بأنها نزعة إنسانية هو إشارة إلى أنها فلسفة ترد على هذا السؤال: «كيف يمكن تحقيق الخير والسعادة؟» بالإشارة إلى مبادىء الفعل، التي يتم العثور عليها في الإنسانية ذاتها. ومصدر هذه المبادىء هو ما يجعل من البشر مخلوقات إنسانية.

2- جين (2) Jen

يقول كونفوشيوس إن مايجعل البشر إنسانيين على نحو فريد هو «جين». وهذا هو السر في أن الطريق الكونفوشي هو في جوهره طريق «جين» أو طيبة القلب الإنسانية. ولقد ترجمت كلمة «جين» بطرق شتى، ومن هذه الترجمات: الفضيلة، الإنسانية، الإحسان، الرجولة الحقة، الطابع الأخلاقي، الحب، الخير الإنساني، وطيبة القلب الإنسانية. والتعبير الإنجليزي Human Heartedness يوحي بأن «جين» هي ما يجعلنا إنسانيين، وأنها أمر متعلق بالشعور وكذلك بالتفكير، وأنها أساس العلاقات الإنسانية كافة، وتكشف ترجمة كلمة «جين» بطيبة القلب الإنسانية كذلك عن التشديد الصيني على القلب، وليس على العقل، باعتباره السمة المحددة للطبيعة الإنسانية.

وفي كتاب كونفوشيوس («المختارات» لون-يو) لا يقدم ولا يدافع قط عن تعريف لـ «جين». وربما يعكس هذا فهمه لكون طريق الإنسانية هو طريقا شخصيا إلى حد كبير، ويكمن في أعماق كل مخلوق بشري، ويتعين إدراكه في حياة المرء الشخصية، ومن شأن جعله خاصية موضوعية أو سمة من سمات العالم أن يكون تشويها لـ «جين». لكن كونفوشيوس غالبا ما تحدث مع أتباعه عن «جين» محاولا مساعدتهم على إدراك معناها في حياتهم، فعلى سبيل المثال عندما سأله فان تشيه Fan Chih عما هي «جين» رد كونفوشيوس قائلا: «إنها حب البشر» (12 : 22) موحيا بأن قدرتنا على الحب تشكل جوهر إنسانيتنا.

غير أن قدرتنا على حب الآخرين لها تبعات أخلاقية مهمة، الأمر الذي يقتضي التفكير في الـ «جين» من منظور أخلاقي. وهكذا فإن كونفوشيوس يقول:

«يرغب كل إنسان في الثروة والشرف، ولكنهما إذا تم تحقيقهما عن طريق مخالف لمبادىء الأخلاق، فإنه لا ينبغي الإبقاء عليهما. ويكره كل

إنسان الفقر وتواضع المرتبة، ولكن إذا لم يكن بالإمكان تجنبهما إلا بمخالفة المبادىء الأخلاقية، فإنه لا ينبغي تجنبهما، وإذا ما نأى شخص رفيع المكانة عن الإنسانية (الجين) فكيف يمكن أن يحقق تلك المكانة؟ ذلك أن الإنسان الرفيع المكانة لا يمكنه قط التخلي عن الإنسانية (الجين)، حتى ولو من أجل وجبة طعام واحدة، فهو في لحظات التعجل وهو مسرع يعمل وفقا لها، وهو في أوقات الشدة والاضطراب يعمل وفقا لها».

وتشير هذه العبارة بوضوح إلى أن «جين» هي المبدأ المطلق للفعل الإنساني، والكائن البشري الحق لا ينحرف عن طريق «الجين» قط، ومن ينحرف عن هذا الطريق لا يعبر عن كمال الإنسانية. والكلمة التي تترجم بالمبادىء الأخلاقية في هذه الفقرة هي «التاو» أو «الطريق» الأمر الذي يعني ضمنا أن الطريق السليم للفعل الإنساني ليس طريق تحقيق ما يحبه المرء وتجنب ما يكرهه، وإنما هو طريق العمل وفق مبدأ أعمق، هو مبدأ «الجين» (4-5).

ويقول كونفوشيوس إن «الجين» بالغ الأهمية بحيث إن الحياة من دونها ليست جديرة بأن يحياها الإنسان. ومن يتسم بالحكمة،ويعد مثقفا حقيقيا، لا يقترف ما من شأنه الإضرار بـ «الجين». ويقول كونفوشيوس: «إن المثقف الحازم، ورجل الإنسانية (الجين) لا يسعى قط للحياة على حساب الإضرار بالإنسانية (الجين). وهو يؤثر التضحية بحياته لكي يحقق الإنسانية (الجين)» (15 ـ 8). ولأن «الجين» هي على وجه الدقة ما يجعلنا إنسانيين حقا، فإن التخلي عنها هو تخل عن الحياة الإنسانية بصورة كاملة. و«الجين» جديرة بأن يضحي المرء بحياته من أجلها، فهي أساس كل قيمة وجدارة إنسانيتين، و«الجين» هي في نهاية المطاف مايجعل الحياة جديرة بأن تعاش.

ما الذي يعنيه العيش وفقا لنهج «الجين»؟ لقد فهم أتباع كونفوشيوس أن العيش وفقا لـ «الجين» يقتضي تطوير طيبة قلب المرء الإنسانية، ومد نطاق هذه الطيبة المطورة إلى الآخرين. وهكذا فإن تسينج تسو Tzeng Tzu يذكر أتباع كونفوشيوس الآخرين بأن «نهج معلمنا لا يعدو أن يكون يقظة الضمير (تشونج Chung والإيثار (شو)» (4-15). وتتمثل يقظة الضمير أن تشونج في التطوير الحريص لإنسانية المرء والإفصاح عنها، بينما الإيثار أو «شو» يتمثل في مد نطاق «الجين» إلى الآخرين. ونحن هنا بإزاء مبدأ

المبادلة، الذي يشكل أساس قاعدة كونفوشيوس الذهبية الشهيرة، أي «عامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك به» أو «لا تفعل بالآخرين ما لا تريد أن يفعلوه بك» (12 -2).

3- لي Li

على الرغم من أن «الجين» هي أساس الإنسانية، وبالتالي الدليل المطلق للفعل الإنساني، فقد أدرك كونفوشيوس أن الحاجة ماسة في الحياة اليومية إلى أدلة مبشرة أكثر وأشد تعينا. وقد وجد هذه الأدلة المتعينة في قواعد اللياقة أو آداب المجتمع (لي Li) التي تحكم العادات والمراسم والعلاقات التي تم الاعتراف بها من خلال ممارسة الناس لها عبر العصور. ويعكس أفضل هذه الممارسات التجسيد المتعين لـ «الجين» وتجسيدها في الماضي، وبالتالي فهي تشكل دليلا لتحقيق «الجين» في الحاضر، وهذا هو السبب في أنه عندما سأل ين يوان عن «الجين» قال كونفوشيوس: «أن يسيطر المرء على نفسه وأن يعود إلى آداب المجتمع (لي) تلك هي الإنسانية (جين)» (12-1).

وتشير السيطرة على النفس في الاقتباس السابق إلي تنمية النفس، التي تقهر الأنانية، وتغرس الخواص الداخلية للإنسانية، التي تشمل الإخلاص والاستقامة الشخصية. ويبدو من الواضح أن كونفوشيوس ينظر إليها باعتبارها أساس «لي» (آداب المجتمع)، ذلك أنه يضيف على الفور: «إذا كان بمقدور إنسان (الحاكم) أن يسيطر على نفسه ليوم واحد، وأن يعود إلى اللياقة، فإن كل ما تحت السماء سيعود إلى الإنسانية (جين)، وممارسة الإنسانية تعتمد على المرء نفسه». ويشير هذا إلى أن «الجين» هي أساس «لي»، وأن يجعل «لي» أساسا للسلوك هي الحقيقة القائلة بأن «لي» تتفق مع «جين». والعادات والقواعد التي لا تتفق مع «جين» ليست «لي» بصورة حقيقية، بحسب ما يقول كونفوشيوس. ولكن «لي» الحقيقية، قواعد السلوك الصحيح تلك، التي تجسد «جين» بصورة أصيلة، تصبح الوسيلة التي عن طريقها يمكن استحضار إنسانية الفرد وتطويرها. وكونفوشيوس يؤكد هذه القواعد (وهو يستخدم كلمة «لي» خمسا وسبعين مرة في كتابه «المختارات») باعتبارها الوسيلة التي عن طريقها نروض

دوافعنا الضارية، ونحولها إلى تعبيرات متحضرة عن طبيعة الإنسانية.

كانت أنشطة المراسم باعتبارها تجسيدات لـ «لي» لدى كونفوشيوس. وقد سجل أنه بعد حضور أحد الاحتفالات تنفس كونفوشيوس الصعداء، وعندما سئل عن السبب في ذلك، رد قائلا: «آه، لقد كنت أفكر في العصر الذهبي، ويساورني الشعور بالأسف، إذ لم يقدر لي أن أولد فيه، وأن أرتبط بالحكام، والوزراء الحكماء في الأسر المالكة». وفيما واصل كونفوشيوس حديثه ليوضح أن هذا العصر قد حل بسبب التأكيد على «جين» و«لي» أشار إلى أن مؤسسي الأسر المالكة الثلاث:

«كانوا يهتمون أعظم الاهتمام بمبدأ «لي Li» الذي من خلاله تتم المحافظة على العدالة، وتختبر الثقة العامة، وتكشف الأخطاء الناجمة عن الممارسة الخاطئة، ورفع لواء جين، باعتبارها مثلا أعلى للرجولة الحقة، وغرست في النفوس الأخلاق الحميدة وروح المجاملة كمبادىء راسخة يعمل العامة بها ...».

وتتجلى الأهمية التي يعلقها كونفوشيوس على «لي» كذلك من خلال ملاحظته: «لي هي المبدأ الذي جسد من خلاله الملوك القدامى شرائع السماء، ونظموا التعبير عن الطبيعة الإنسانية، ومن هنا فإن من يحرز لي يعيش ومن يفقدها يمت».

ويتعين علينا لفهم الأهمية التي يعلقها كونفوشيوس على «لي» أن نفحص معاني هذا المفهوم، بالنسبة له لسابقيه. وتعني كلمة «لي» Li العديد من الأشياء، فهي تعني الدين، وتعني المبدأ العام للنظام الاجتماعي، وتعني كيان الممارسات الاجتماعية والأخلاقية بأسره، الذي علمه كونفوشيوس، وأضفى عليه طابعا عقلانيا، كما أنها تعني الطقوس والاحتفالات. وتعني نظاما من العلاقات الاجتماعية المحددة بوضوح مع مواقف نهائية من جانب كل طرف تجاه الطرف الآخر، الحب في حالة الآباء، الولاء البنوي في حالة الأبناء، الاحترام في حالة الإخوة الأصغر، الصداقة في حالة الإخوة الأكبر، الولاء بين الأصدقاء، الاحترام للسلطة بين الرعايا، والنزوع إلى الخير في حالة الحكام، وهي تعني الانضباط الأخلاقي في السلوك الشخصي، وتعني الآداب العامة في كل شيء.

وبما أن «لي» Li على مثل هذا القدر من الأهمية في الفلسفة الكونفوشية،

فإن من المناسب أن يتم استكشاف هذا المفهوم من كل من وجهة نظر تاريخه، ومن منظور محتواه. وأقدم مفهوم ديني، حيث يعنى بطقوس الممارسات الدينية، وسرعان ما أصبح يشير إلى طقوس أخرى، مثل طقوس الزواج والاحتفالات العسكرية والحكومية، ويتوافق هذا المعنى من معاني «لي» مع مجموعة تفصيلية، بشكل أو بآخر، من القواعد والأعراف التي تتطلب مراعاة منضبطة في القيام بأنشطة مختلفة، ذات طابع ديني أو اجتماعي أساسا.

ويشير المفهوم الثاني من مفاهيم «لي» إلى مجموعة عرفية من ألوان السلوك الاجتماعي، وبهذا المعنى فإن «لي» هي القانون العرفي، أو الأخلاق السائدة، وبهذا المعنى فإن «لي» تحل محل القانون المكتوب، على الرغم من أنها تختلف عن القانون المكتوب في أنها إيجابية، وليست سلبية بمعنى أنها تقول «افعل هذا» بدلا من «لا تفعل هذا». وهي لا تجلب معها العقاب. التلقائي، ويفترض بشكل عام أنها تشير إلى سلوك الأرستقراطية، وليس العامة.

والمعنى الثالث والموسع من معاني «لي» هو أي شيء مناسب، بمعنى أنها تتوافق مع أعراف الإنسانية (جين). وهذا المعنى الثالث من معاني «لي» هو الذي يعد أكثر أهمية لفهم كونفوشيوس، على الرغم من أن هذا الأخير يستخدم اصطلاح «لي» بكل معانيه، وليس هذا بالأمر المدهش، حيث إن معاني «لي» مرتبطة بعضها بالبعض الآخر. وهي كلها تشير إلى أعمال علنية وطقوسية، أعمال تشكل شعائر الحياة المهمة. وربما تكون الشعائر مسيطرة، كتبادل اثنين من الناس للتحيات فيما بينهما لدى لقائهما، أو ممارسة آداب المائدة الرفيعة أو معقدة كشعائر الحداد على قريب ميت، غير أنه بغض النظر عن التعقيد فإن الأعمال الطقوسية لها بعد احتفالي يؤكد الطابع الاجتماعي والعام للفعل الإنساني. والاحتفال علني بمعنى أنه يضم شخصين على الأقل على علاقة أحدهما بالآخر. وفضلا عن ذلك فإن فعل الاحتفال - بسبب ممارسته في العلن، وعدم كونه خاصا أو سريا - يؤكد انفتاح المشاركين كل منهم على الآخر. وهذه المشاركة في الحياة المفتوحة والتي يتقاسمها أشخاص متشابهون بصورة أساسية في طبيعتهم الإنسانية المشتركة هي، على وجه الدقة، التي تحفز تطوير «الجين» وتدعمه.

وإذا نظرنا إلى «الجين» باعتبارها بذرة الإنسانية الماثلة في كل البشر، فإن بمقدورنا اعتبار «لي» ذلك الذي يتيح الأوضاع والدعم الذي تمس الحاجة إليه لكي تنمو هذه البذرة وتزدهر.

4- هسياو Hsiao (ولا الأبناء)

أكد كونفوشيوس أهمية العائلة في تطوير «جين»، لأن العائلة تشكل البيئة الاجتماعية المباشرة للطفل، ففي العائلة يتعلم الطفل احترام الآخرين وحبهم، حيث يأتي الآباء أولا فالإخوة والأخوات والأقارب، نم باتساع النطاق التدريجي، الإنسانية كافة. وقد قال توتسو Tutzu وهو تابع من أتباع كونفوشيوس إن: «الولاء البنوي (هسياو Hsiao) والاحترام الأخوي هما جذر الإنسانية» (2-1).

«هسياو»، أو الولاء البنوي، هو فضيلة توقير العائلة واحترامها. فأولا، وقبل كل شيء يتم توفير الأبوين، لأن الحياة نفسها متولدة عنهما، وفي غمار إظهار التوقير للوالدين، من المهم حماية الجسم من أن يلحق به أذى، حيث إن الجسم من الأبوين، ومن هنا فإن حمايةالجسم هي تكريم للأبوين، بل أكثر من ذلك فإن التوقير ينبغي إظهاره للأبوين من خلال حسن السلوك في الحياة، وجعل إسهامهما معروفا ومبجلا. وإذا لم يكن بمقدور المرء أن يشرف اسم أبويه فعليه ألا يجلب لهما الخزي والعار، على الأقل. وهكذا فإن «هسياو» لا يتمثل في الرعاية البدنية من جانب المرء بوالديه فحسب، وإنما كذلك في جلب الثراء العاطفي والروحي. ومن المهم بالقدر نفسه أن تكون أهدافهما وأغراضهما التي لم تتحقق هي نفسها، بعد موتها، أهداف أبنائهما وأغراضهم، بل أن هذا أكثر أهمية من تقديم القرابين إلى روح الوالدين الراحلين.

ولكن «هسياو» ليس فضيلة عائلية فقط، فهذه الفضيلة التي تنشأ في العائلة تؤثر في الأفعال خارج المحيط العائلي، وتصبح من خلال اتساع نطاقها فضيلة أخلاقية واجتماعية. وعندما يتعلم الأطفال احترام أبويهم وتوقيرهم، فإن بمقدورهم أن يحبوا إخوتهم وأن يحترموهم. وعندما يحققون ذلك، فإن بإمكانهم أن يحبوا الإنسانية بأسرها، وأن يحترموها. وعندما يوجه حب الإنسانية كل الأفعال فإنهم يتصرفون وفقا لإنسانيتهم، أو وفقا

للجين، وهكذا فإن بدايات «جين» إنما توجد في «هسياو».

5 ـ يى Yi

الفضيلة الأخرى التي شدد عليها كونفوشيوس باعتبارها ضرورية لتطوير جين هي «يى Yi» التي تترجم عادة على أنها «الاستقامة Righteousnesse». وقد قال كونفوشيوس: «ينظر الرجل الأسمى إلى الاستقامة «يى Yi» باعتبارها جوهر كل شيء، وهو يلتزم بها بحسب مبدأ آداب المجتمع (لي LI)، ويبرزها في تواضع، ويمضي بها إلى نهايتها في إخلاص، إنه حقا الرجل الأسمى!» 15 ـ 17).

إن «يى» تدلنا على الطريق الصحيح للتصرف في مواقف محددة، بحيث أننا نكون على توافق مع (جين)، وهكذا فإن (يى) هو الاستعداد الأخلاقي للقيام بالسلوك والقدرة على إدراك ما هو صحيح في آن معا ـ وهي قدرة تعمل كنوع من الحس أو الحدس الأخلاقي. ويتحدث كونفوشيوس في بعض الأحيان عن هذه القدرة من خلال شخصية المرء أو استقامته الأخلاقية، ذلك أن الشخص ذا الشخصية الأخلاقية القوية الذي يرى فرصة للكسب يفكر أولا فيما إذا كان القيام بذلك من شأنه أن يكون صوابا على الصيعد الأخلاقي (يى YI) ومثل هذا الشخص على استعداد للتضحية بحياته من أجل شخص يتعرض للخطر.

وما هو متسق مع «يى» إنما هو غير المشروط والمطلق، وبعض الأفعال يتعين القيام بها لا لشيء إلا لأنها صواب وحق، فالشخص ينبغي أن يحترم أبويه ويطيعهما، لأن ذلك صواب على الصعيد الأخلاقي والتزام ينبغي القيام به، وليس لأي سبب آخر. وقد يتم القيام بأفعال أخرى من أجل شيء ثمين تعود به على المرء، أي من أجل الربح. وهذه الأفعال تتعارض مع الأفعال التي تؤدى اتساقا مع «يى» والتي تؤدى لا لشيء لأنها صواب وحق، وليس لما يترتب عليها، والشخص الذي يتصرف من أجل «يى» لأن ذلك الفعل هو الشيء الصواب، ليس بعيدا عن «جين»، وممارسة «جين» هي التصرف انطلاقا من حب الإنسانية واحترامها لا لسبب إلا لأن تلك هي الطريقة الصحيحة والإنسانية في التصرف.

و«يى» و«هسياو» وجين» هي خصائص الشخص الأسمى، الشخص الذي

طورت إنسانيته، والذي تفتحت مداركه ونضج وعيه. وهذا الشخص الأسمى هو نقيض الشخص الضئيل أو المنحط الذي لم تتفتح مداركه أخلاقيا والذي يتصرف بوحي الغريزة ومن أجل النفع.

وقد كان كونفوشيوس مقتنعا بأن العناية بالإنسانية من خلال «لي» و«هسياو» ويى» سوف تفضي بالشخص إلى تجسيد شخصي للفضيلة، الأمر الذي سيفسر عن مجتمع منظم خير تنظيم. وليس هناك تمييز حاد هنا بين الأخلاق والسياسة، فإذا كان الناس صادقين مع أنفسهم، ويتسمون بالإخلاص، فإنهم سيجسدون الفضائل المختلفة، وإذا ما قام كل شخص بهذا فمن المؤكد أنه ستكون هناك حكومة جيدة ونظام اجتماعي تعمه السعادة.

6ـ الحكم عن طريق الفضيلة:

قد تبدو فكرة الحكم عن طريق الفضيلة، أو الخير، وليس عن طريق القانون بالغة الغرابة بالنسبة للأذن الغربية، ولكن الحكم عن طريق الفضيلة هو على وجه الدقة ما كان كونفوشيوس يأمل في تحقيقه، وقبل وضع هذه اليوتوبيا موضع التساؤل، يتعين القيام بتمحيص العلاقات المختلفة بين الفضائل المتجسدة في «جين».

يضم كتاب «العلم العظيم» أكثر العبارات شمولا للفلسفة الكونفوشية، وفي هذا الكتاب، وبعد ملاحظة أن العظمة الحقيقية تتمثل في التعبير عن الفضائل العظيمة، وحب الناس، وتحقيق الخير الأسمى، يتم الإعلان عن ثمانية عناصر أخلاقية سياسية باعتبارها وسائل لتحقيق العظمة، ويمضي النص على النحو التالي:

«كان القدماء الذين رغبوا في الحفاظ على الطابع المتجدد والنقي لسكان المعمورة ينطلقون أولا لتنظيم الحياة الوطنية، وعندما أرادوا تنظيم الحياة الوطنية كان عليهم الإنطلاق أولا لتنظيم حياتهم العائلية، ولما أرادوا تنظيم حياتهم العائلية كان عليهم المضي لرعاية حياتهم الشخصية، كان عليهم الإنطلاق أولا لكي يعيدوا النشاط لقلوبهم. ومن أرادوا إعادة النشاط لقلوبهم كان عليهم أن يبدأو أولا لتحقيق إخلاص نواياهم وتطهير قلوبهم، كان عليهم أن يعملوا أولا لتحقيق المعرفة الحقة، وتحقيق المعرفة الحقة

يعتمد على تمحيص الأشياء. وعندما يجري تمحيص الأشياء، فإن المعرفة تتحقق، وعندما بلغوا المعرفة الحقة أصبحت الإرادة، عندئذ مخلصة، وعندما تصبح الإرادة مخلصة، فإن القلب يعود إليه النشاط، وعندما يعود النشاط إلى القلب، فإن الحياة الشخصية تتم رعايتها، وعندما تتم رعاية الحياة الشخصية فإن الحياة العائلية تنتظم، وعندما تنتظم الحياة العائلية، فإن الحياة الوطنية تغدو منظمة، وعندما تنظم الحياة الوطنية، فإن السلام يسود العالم».

والجملة الأخيرة في هذا الإقتباس «عندما تنظم الحياة الوطنية، فإن السلام يسود العالم» - هي تعبير، ربما كان طوبا ويا، عما يتوقعه معظم الناس من الحكومة. والسلام في أرجاء أمة بعينها، والسلام بين الأمم المتجاورة، يعتمدان على عدد كبير من العناصر، مثل وجود ما يكفي لإقامة أورد كل الناس، ومكان لإيوائهم، والحماية من الأمراض، والتعبير عن النفس... الخ، وهي عناصر قد يمكن اختزالها إلى عناصر الكفاية المادية والروحية، فالثروة المادية الكافية والوسائل المناسبة والفرصة المتاحة للنمو الروحي، والتعبير (الفن، التعليم ، الدين... الخ) هي شروط ضرورية للسلام (وإن لم تكن كافية). وقد تمس الحاجة كذلك إلى الأخلاق التي تشمل كل شيء لتنظيم التنافس وللحيلولة دون نشوب النزاع والصراع.

من هنا يتعين إدراك أن المهمة، التي يضعها كونفوشيوس على كاهل الحكومة، هي مهمة عملاقة، لأنها طوباوية للغاية، وهو يقول إن مهمة الحكومة التأكد من وجود الوفرة المادية والروحية وأن الناس يتصرفون على نحو أخلاقي، وذلك لكي يتحقق السلام، وإذا سلمنا بأن ذلك يعد مثلا أعلى بديعا فإنه يدعو للتساؤل: ألا يفتقر إلى الطابع العلمي على نحو فظيع؟ ففي نهاية المطاف كيف يمكن للحكومة أن تعني بكل الاحتياجات المادية لكل فرد ناهيك عن احتياجاته الروحية؟ أليست الأخلاق أمرا متعلقا بالفرد وليس بالحكومة المحلية؟

وبالإضافة إلى الإشارة للحقيقة القائلة بأن هدف الحكومة، بالنسبة لكونفوشيوس، كان بالغ السمو، فإن مثل هذه الأسئلة تشير إلى الطرق المختلفة للتفكير في الحكومة. وتتبنى إحدى هذه الطرق موقفا قوامه أن الوسائل الواضحة للوصول إلى الوفرة المادية والروحية - إذا كان تحقيق

هذه الوفرة ينظر إليه باعتباره وظيفة الحكومة - هي إصدار القوانين، وجمع الضرائب، وبناء المدارس والمعابد والمتاحف، وتنظيم العمل والإنتاج بحيث تم إنتاج ما يكفي، ويحصل كل شخص على نصيبه من الإنتاج ولكي يوضع التنفيذ فإن ذلك يقتضي، بالطبع، مكاتب هائلة، مع تداول الكثير من الأوراق، وحشودا كبيرة من الموظفين الحكوميين. غير أنه في الدولة الكونفوشية المثالية يتم القيام بالوظائف الحكومية الأساسية على المستوى المحلي، وليس على القومي، أي في إطار الجماعات الصغيرة والعائلات، والحاكم القومي هو بمنزلة المشرف. والحكم الفعلي يتم القيام به لا عن طريق الموظفين الحكوميين. وإنما على يد أفراد يحرصون على علاقاتهم السليمة مع الأفراد الآخرين، وعندما توجد العلاقات السليمة بين جميع الأشخاص في المجتمع فإن هدف الحكم سيكون قد تحقق.

ومن الجلي أن مفهوم كونفوشيوس عن الحكم هو مفهوم عن نظام أخلاقي، فعندما يتصرف كل الأفراد على نحو أخلاقي في علاقاتهم كافة مع الأشخاص الآخرين، لن تكون هناك مشكلات اجتماعية. وهذا هو السر في أن كونفوشيوس يمكنه القول بأنه لتحقيق السلام العالمي فإن من الضروري، وهذا يكفي، إعادة النشاط إلى قلب المرء، ورعاية حياته الشخصية، وتنظيم حياته العائلية على نحو سليم. وعندما يتم القيام بهذه الأمور الثلاثة فإن «جين» سيتم تطويرها وسيسود الخير والأخلاق. ويعكس الاقتباس السابق، الذي يدور حول الطريق إلى السلام العالمي، الفكرة القائلة بأن التعليم (تمحيص الأشياء) هو عنصر أساسي من عناصر الفلسفة الاجتماعية الكونفوشية وتشدد الكونفوشية على فلسفة معينة في التعليم، تؤكد أن الهدف الأكثر أهمية هو الوصول إلى معرفة الإنسان، فمن الضروري معرفة كل من طبيعة الإنسانية، وطبيعة الأشياء. بحيث يتم تنظيم الحياة على نحو موصل إلى الرفاهية الإنسانية، والقيام بأفضل استخدام ممكن للأشياء في العالم. ويقول كونفوشيوس «تتمثل مبادىء التعليم الأسمى في الحفاظ على طابع الإنسان النقي، وفي إعطاء حياة جديدة للناس، وفي الشكنى (أو الاستقرار) في الكمال، أو الخير المطلق» فمن خلال التعليم وحده سيعرف الناس أنفسهم والعالم. ومن الصعب، دون هذه المعرفة، أن يتم تنظيم الحياة بحيث تنسجم مع أمور العالم، فالسلام والسعادة لا يسودان

إلا عندما تنسجم الحياة مع العالم.

ووفقا لكونفوشيوس فإنن «المعرفة الحقة» تنشأ عندما تتم معرفة جذر الأشياء أو أساسها. ويضرب كونفوشيوس مثلا لما يعنيه تملك ناصية المعرفة الحقيقية، عندما يقول: «في التصدي للفصل في القضايا، فإنني في كفاءة أي شخص آخر. والأمر الجوهري هو أننا ينبغي أن نجعل هدفنا ألا تكون هناك قضايا على الإطلاق..» وبتعبير آخر، فإن على المرء أن يقضي على الشر، بالقضاء على أسبابه، ومعرفة الأسباب الرئيسية هي في المقام الأول في تصحيح أوجه الاختلال. وهكذا فإن المرء إذ تملك ناصية المعرفة الحقة، أي معرفة الأسباب الأساسية للجرائم، فإنه سيكون من الممكن القضاء على الجريمة ذاتها، وبالتالي التخلص من القضايا.

غير أن أهم معرفة هي معرفة الناس، وليس المعرفة التي تدور حول الأشياء الخارجية، مثل الأوضاع والمؤسسات الاجتماعية. فـ«تملك ناصية المعرفة» هو في المقام الأول معرفة: «من وماذا يكون المرء؟» وهذا يعني معرفة المبادىء التي على أساسها يتصرف المرء، وبناء على هذا فإن المعرفة الحقة لا يتم الحصول عليها إلا عندما تكون هناك معرفة بالنفس، ذلك أنه في الكونفوشية ينظر دائما إلى النفس الأخلاقية والاجتماعية على أنها هي المطلقة.

وعندما يقول إن الإدارة تصبح مخلصة حينما تتوافر المعرفة، فإن الإشارة هنا تنصرف إلى معرفة الإنسان بنفسه، والمعنى المقصود هو أن من يمتلك ناصية المعرفة الذاتية لن يخدع نفسه فيما يتعلق بدوافع أفعاله والمبادىء التي تحكمها. وهكذا يقال: «معنى أن تكون الإدارة مخلصة هو أن المرء ينبغي ألا يخدع نفسه» فالناس لا ينبغي أن يحاولوا خداع أنفسهم بأنهم إذا فعلوا شيئا في خلوة فإنه ما من أحد سيعرف ذلك، وبالتالي فلا بأس من فعله، ذلك لأن الفعل الخاطىء سيعرف لمن يقترفه على الفور، وسرعان ماستعرف النتائج بدورها، وفساد الشخصية الخاصة لا يظل شيئا خاصا بصورة خالصة ـ ذلك أن الشخص لا يحيا في عزلة ـ وإنما يؤثر في مجموعة البشر بأسرها ويتأثر بها.

وحينما تمزق ألوان الهموم والقلق شخصاما، أو تقهره العواطف، فإن قلبه يضطرب ، ولا يكون هذا الشخص في وضع يتيح له اتخاذ قرارات

عادلة ومنصفة حول أي موضوعات خاصة أو عامة. ومن ناحية أخرى فإنه عندما «يعاد النشاط للقلب» فإن المرء يتجنب التجاوزات، وألوان القصور، التي تؤثر في مقدرته في اتخاذ القرارات الصحيحة، وذلك هو السبب في أن كونفوشيوس يقول: «إن رعاية حياة المرء الشخصية تعتمد على إعادة النشاط إلى قلبه». وبالموقف السليم من الحياة سيظل المرء هادئا حتى في غمار النشوة والألم، وسيكون بمقدوره أن يحيا حياة شخصية صالحة.

وإذا ما قام الأبوان برعاية حياتيهما الشخصيتين، فإن بمقدورهما أن تكون لهما عائلة توجد فيها علاقات سليمة، وعن طريق ضرب المثل بحياتهما فإنهما يستطيعان إظهار طريق «جين» Jen لابنائهما، وعندما تسلك العائلة طريق جين Jen سيسود الانسجام في البيت، وإذا ما ساد الانسجام كل البيوت، فإن المجتمع بأسره سيسوده الانسجام.

ويعد هذا التأكيد على العلاقات العائلية السليمة، من أهم أفكار كونفوشيوس، وهو جدير ببعض التفصيل، لنفترض أن أطفالا قد ولودا في عائلة يسودها الحب والخير، ولسوف يكبر هؤلاء الأطفال وهم يرون أبويهما وكل منهما يحب الآخر ويحترمه، وسيتوافر لديهم نموذج يطورون على أساسه شعورهم بالحب والاحترام. هنا يرى الأطفال والديهم وهما يحترمان الكبار الآخرين، والمناصب، والمسؤولين الحكوميين، والأخلاق، والقانون. وليس من الممكن بالنسبة للأبوين أن يحكما بشكل سليم في هذه العائلة فحسب، وإنما سيغدو الاحترام والطاعة أمرين طبيعين بالنسبة للأطفال.

يذهب علماء الطنفس إلى أن السنوات الخمس الأولى في حياة الإنسان هي السنوات الأكثر أهمية بالنسبة لاستقرار المواقف الأساسية والأنماط السلوكية.

وإذا كان الأمر كذلك فأي طريقة لضمان احترام القانون والحكومة والناس من التربية الجيدة للطفل في هذه السنوات الأولى،وحيث إن هذه السنوات الخمس، أو نحو ذلك، عادة ماتقضي في البيت، فإن التربية الأساسية يجب أن تتم في البيت. وليس هناك مجال للتساؤل عما إذا كان الأطفال الصغار ستتم تربيتهم أم لا، فالتربية ستتم، وتقوم أساسا على تقليد المثال الموجود، والسؤال المطروح هو ما إذا كانت هذه التربية ستغدو جيدة أو سيئة، وهذا السؤال بدوره يصبح سؤالا قوامه ما إذا كان الوالدان

يقدمان مثالين صالحين لأطفالهما أم لا.

لنفترض أن الأطفال، الذين لم يكونوا شيئا مرغوبا فيه المقام الأول، قد ولدوا في عائلة يظهر الأبوان أحدهما للآخر إلا قدرا محدودا من الحب أو الاحترام، والشجار جزء من الروتين اليومي، ولنفترض أيضا أن الأبوين لا يظهران احتراما، لأي شيء آخر. فما الذي سيتعلمه الأطفال في هذا البيت؟ وأين سيتعلمون احترام أنفسهم والآخرين ومؤسسات المجتمع؟ إن الإحصائيات، التي يقدمها علماء الاجتماع، تشير إلى أن هذا النوع من المواقف العائلية يفرز مجرمين، أو في أفضل الأحوال كبارا لا يتكيفون مع المجتمع.

من العسير أن يرد على الذهن أي شيء أكثر أهمية، بالنسبة للحكومة الجيدة وللسلام، من العلاقات العائلية السليمة التي تمكن الأطفال من أن ينشأوا على حب الآخرين واحترامهم وإحساس باللياقة في العلاقات الإنسانية، فالأمة هي في جوهرها عائلة، حيث يرتبط خير الفرد، على نحو لا سبيل إلى فصم عراه، بخير المجتمع بأسره، وفي الإطار نفسه فإن خير المجتمع هو خير الكثير من الأفراد. ولما كانت الحكومة تستهدف، في نهاية المطاف، مصلحة الفرد، ولما كان الفرد هو الذي يستفيد أو يعاني منها، فإنه يبدو من الطبيعي أن تتم دراسة وسائل وسبل الحكم من منظور الأفراد المعنيين، وبتعبير آخر فإن دراسة الحكومة ينبغي أن تبدأ من البشر، لا من المؤسسات. وهذا هو على وجه الدقة ما يقوم له كونفوشيوس، هو يبدأ بالناس في علاقاتهم الأساسية مع الآخرين. وأين يوجد أفضل موضوع ننطلق منه لدراسة الناس؟ لنبدأ من البداية! إن الشخص يبدأ في الأسرة التي يولد فيها. وإذا كانت التربية هي مفتاح المجتمع الجيد، فإنها ينبغي أن تبدأ في الأسرة لدى مولد الشخص، فالأسرة هي الوحدة الأساسية الثابتة للمجتمع، وهي تقليديا الوحدة الأثر تأثيرا.

وإذا نظرنا إلى الفرد والأسرة على هذا النحو، فإن من اليسير فهم السر في تشديد كونفوشيوس على فضيلة «هسياو»، ونظره إليها على أنها أساس لكل الفضائل، فما من شيء يمكن أن يكون أكثر أهمية من ضرورة أن يطور الطفل المواقف الأساسية مع باقي الأسرة، وهو بتحليه بالاحترام والحب للوالدين والإخوة والأخوات وبتعلمه منهم احترام الآخرين إنما يطور

احترام النفس، وكذلك احترام الآخرين.

من اليسير الآن إدراك أن لتحليل كونفوشيوس للتطور أهمية بالنسبة لعصرنا الراهن. والأمر غير المألوف هو الدور الذي يتوقع من الخير القيام به في الحكم، فالخير بالنسبة للكثيرين اليوم هو شيء يتحدث عنه الفلاسفة، أو هو موضوع من موضوعات الدين، وقيام حكومة على أساس الخير أو الفضيلة هو على وجه التقريب شيء لا يخطر على بال، ومع ذلك فقد كان هذا هو مايقترحه كونفوشيوس، وما كان منشيوس، أحد أتباع كونفوشيوس، يعلمه على نحو أكثر جلاء ووضوحا. ومن المهمم أن ندرك كيف أن كونفوشيوس استطاع بجدية بالغة أن يقترح كأساس للحكم ذلك الذي يبدو اليوم، للوهلة الأولى على الأقل، شيئا مستحيلا وغير عملي بالمرة. لا يرجع الأمر إلى أن كونفوشيوس له وجهة نظر مختلفة عن طبيعة البشر بالمقارنة بما يشيع الاعتقاد به اليوم، وإنما مناط الأمر بالأخرى أن لكونفوشيوس فكرة مختلفة أتم الاختلاف عن أهداف التربية والحكومة عن فكرتنا اليوم. وبينما لا يؤدكد كونفوشيوس في أي موضوع من كتاباته صراحة أن الطبيعة الإنسانية هي أساسا طبيعة جيدة، فإن ذلك وارد ضمنا في وجهة نظره عن الحكم والتربية، وقد عبر عنه منشيوس بجلاء.

ويعتقد الكثير من الناس اليوم كذلك أن البشر هم أخيار بصورة أساسية ولايحتاجون إلا أن تنمية هذا الخير. ويتبنى آخرون وجهة نظر هوبز [3]، فيرون أن الناس أنانيون وشرهون، أساساً، ويستغلون غيرهم لخدمة أهدافهم الخاصة. وليس هناك فرق كبير في حالة تبني أي من وجهتي النظر هاتين، ففي أي من الحالتين سيتم الذهاب إلى القول بأن الخير الأخلاقي هو أساس مستحيل للحكم، فلسوف تظل الحاجة إلى سن القوانين ومعاقبة مخالفيها إحدى مهام الحكومة الأكثر جذرية. وإذا كان الناس أخياراً فربما يكون من الأكثر يسراً القيام بتنفيذ القوانين، بمعنى فرضها، ولكن ذلك لن يجعل القوانين غير ضرورية قط، وهذا هو الموقف الحديث.

وهناك سبب مهم لهذا الموقف في عصرنا، فاليوم وسواء أكان الناس ينظر إليهما أساساً على أنهم أخيار أم أشرار، في العالم الغربي، يعد الهدف من التربية هو تملك ناصية مهارة أو مهنية، قد تمكن المرء من الحصول على مايكفيه من العوائد المادية. ويدفع الشباب إلى الالتحاق

بالجامعة لكي يتمكنوا من الحصول على وظيفة جيدة، وبمجرد التحاقهم بها يوجه إليهم النصح حول كيفية إعداد أنفسهم على أفضل وجه لدخول سوق العمل المهني، وهذا يشير إلى فارق أساسي بين فلسفتنا التربوية المعاصرة وبين الرؤية الكونفوشية للتربية باعتبارها تنمية للشخصية الأخلاقية، فكونفوشيوس يحدثنا بأن «الطريق الوحيد المتاح أمام الإنسان الأسمى للقيام بتموين الناس وإرساء عادات اجتماعية جيدة هو إنجاز ذلك من خلال التربية، فقطعة من الأحجار الكريمة لايمكن أن تغدو عملاً فنياً خلال التربية، فقطعة من الأحجار الكريمة لايمكن أن تغدو عملاً فنيا دون نحتها، والإنسان لايمكنه الوصول إلى معرفة القانون الأخلاقي دون تربية.

وإذا تم، دونما فرض لقانون إيجابي (بالمعنى المناسب للمقام هنا) إقرار السلام والرفاهية، فإن من الضروري أن يتصرف الجميع بصورة ملائمة، أو يمارس فضيلة «لي» Li. ولكي يتصرف المرء بصورة ملائمة، فإن عليه أن يحترم الآخرين ويهتم بهم، أو أن يمارس فضيلة «الجين» Jen وهذا الاحترام يتم تعلمه في وقت مبكر من خلال احترام الوالدين، أو من خلال ممارسة فضيلة «الهسياو» Hsiao، ولسوف يفضي هذا إلى وجود نفس أخلاقية حقة. «إنسان حقيقي». هكذا فإنه إذا ما أريد تحقيق النفس الأخلاقية الحقة، فلابد أن تكون هناك تربية على كل المستويات، ويتعين على كل فرد أن يحمل محمل الجد مسؤولية إرشاد أولئك الذين يؤثر فيهم. وعندما يتم تحقيق الذات الأخلاقية الحقة، فإن الشخص يغدو في حالة انسجام مع كل الأشياء، ويسود السلام ويتحقق المراد.

وفي تفسيره للكيفية التي ينفذ بها تطور «الجين» في المجتمع، يلخص باحث معاصر اقتناع كونفوشيوس بأنه:

«لكي يتم الإبقاء على ثبات المجتمع يتعين أن يكون له قادة يمكن الوثوق بهم، وأن القادة الوحيدين الذين يمكن الوثوق بهم هم الرجال ذوو الشخصية، وتلك الشخصية يتعين تطويرها من خلال التربية التي يتم اكتسابها من الآخرين. ومن ضبط النفس معاً، وأنه ما من إنسان يعد قائداً مأموناً إذا ما مضى إلى أقصى حدود التطرف، وأن الرعاية السليمة لشخصية كل قائد ينبغي أن تكون مناط اهتمامه الرئيسي، وأنه ما من أب أو معلم أو صاحب منصب عام يحق له أن ينظر باستخفاف إلى مسؤولياته عن توجيه سلوك

من يرعى أمرهم، وذلك من خلال الإدارك الحسي والقواعد والمثل الذي يضربه لهم».

وربما كانت الفلسفة الكونفوشية التي تم تحديد خطوطها الرئيسية حتى الآن تمثل في المقام الأول فكر كونفوشيوس، وذلك على الرغم من أنه من الصعب إلى أبعد الحدود فصل التيارات الفكرية المختلفة التي ساهمت في إقامة صرح الكونفوشية، ولاشك في أن واقعية «هسون تسو»، ومثالية «منشيوس» كانتا مؤثرتين في تطوير فكر كونفوشيوس داخل الكونفوشية. فبينما أكد كونفوشيوس على «الجين» ونظر إلى «لي» و«يي» و«هسياو» بحسبانها ضرورية لفرد أجيد تطويره وتنظيمه ولمجتمع أجيد تربيته، لم يلتفت إلى السؤال المتعلق بالسبب في أنه من الضروري أن نمارس هذه الفضائل. لقد افترض أننا، إذا أردنا أن نكون سعداء فإن علينا أن نتصرف بهذه الطريقة. ومن ناحية أخرى كان منشيوس وهسون تسو معنيين تماماً بالسؤال الذي يدور حول السبب في أننا ينبغي أن نحيا وفقاً لـ «الجين»، وأن نمارس «يي» و «هسياو». فقد اعتقد منشيوس أن علينا أن نمارس الفضائل التي أكدها كونفوشيوس بسبب الخير الأصلي للطبيعة البشرية. ومن ناحية أخرى تبنى «هسون تسو» وجهة النظر القائلة بأنه بسبب الشر الأصلي للطبيعة البشرية يتعين علينا أن نمارس هذه الفضائل.

7 ـ منشيوس Mencius

وافق منشيوس كونفوشيوس على أن «الجين Jen» أمر أساسي، وأنه نبع كل فضيلة وخير وأساسهما، كما وافقه على أن «لي Li» أو قواعد السلوك القويم مطلوبة لتنمية «الجين» وتجليها. وبالإضافة إلى ذلك، فقد تم الاعتراف بـ «هسياو» Hsiao بوصفه نقطة الانطلاق إلى الخير، لكن منشيوس أنسد إلى «يي Yi» دوراً أكثر أهمية من الدور الذي أسنده إليها كونفوشيوس. فالـ «يي» أو الاستقامة هي، قبل كل شيء آخر، تحتوي المفتاح المفضي إلى تنيمة «الجين» ورعايتها وفقاً لما ذهب إليه منشيوس.

ويرجع السبب في التأكيد على «يي» Yi إلى إقرار منشيوس للتمييز بين الخير والصواب Rightness، ذلك أن «الجين» تشير إلى الخير، الذي هو أساس الطبيعة الإنسانية، ولكن «يي» تشير إلى صواب الأفعال الإنسانية،

والحاجة إلى هذا التمييز مردها إلى الحقيقة القائلة بأنه على الرغم من أن كل الناس يمتلكون «الجين» فإنهم لايتصرفون جميعاً بطريقة صائبة.

وبالنسبة لمنشيوس، الذي ذهب إلى القول بأن «الجين» هي بداية فعلية للخير الماثل في كل شخص، فإن المشكلة تمثلت في تفسير وجود الشر في العالم، ذلك أنه إذا كان الشر راجعاً إلى الأفعال الخاطئة، فإنه يصبح من الضروري التمييز بين صواب الأفعال وخير الطبيعة البشرية. وعلى الرغم من وجود الخير، فإنه يمكن للبشر أن يتصرفوا بطريقة خاطئة، وهكذا فإنهم يجلبون الشر للعالم، ولأن الأمر كذلك فإن من الضروري تأكيد الـ«يي»، أي صحة الفعل، لتخليص العالم من الشر، وبالطبع لم يعتقد منشيوس أن التمييز بين الـ«يي Yi» و«الجين Jen» يعني أنهما مختلفان تماماً ولا يلتقيان، بل إنه بالأحرى أعتقد أنه إذا تطورت «الجين» بصورة كاملة فإن الـ «يي» ستحذو حذوها بصورة طبيعية. وإذا كانت الأفعال تتفق مع الـ «يي» لأنه من الأيسر، والأكثر نجاحاً أن نبدأ بتطوير الطبيعة البشرية عن طريق تصحيح الأفعال.

وموضعا الاختلاف الأكثر أهمية بين كونفوشيوس ومنشويوس هما وجهتا نظريهما، فيما يتعلق بالطبيعة البشرية والعلاقة بين الخير والصواب. فقد ذهب كونفوشيوس إلى القول بأن الناس لديهم «إمكانية» بالنسبة للخير، أما منشيوس فذهب إلى أنهم يحظون بـ «خير فعلي» كجزء من طبيعتهم. ونظر كونفوشيوس إلى الخير والصواب على أنهما شيء واحد، بينما ميز منشيوس بينهما.

ولم يذكر منشيوس فحسب إلى أن الناس يحظون بخير فطري، وإنما طرح حججا لتأييد وجهة النظر هذه. والحجة الأولى مفادها كالتالي:

1- كل البشر سواء بحكم طبيعتهم.

2 - الحكيم، وهو خير بحكم طبيعته، هي شخص ما.

3 - ومن ثم فإن كل البشر أخيار بحكم طبيعتهم.

ووفقاً للحجة الثانية فإن خير البشر يتجلى في فضائل «الجين» و الـ «يي» والـ «لي» والـ «تشيه Chih» (الحكمة الأخلاقية). وكل البشر يحظون ببدايات هذه الفضائل على نحو ما يمكن إدراكه من شمولية المشاعر الأساسية التي تشكل البداية بالنسبة لهم، فالشفقة هي بداية «الجين» وأي

شخص ستأخذه الشفقة بطفل يوشك على السقوط في بئر، وسيحاول إنقاذ هذا الطفل. والشعور بالخجل هو جذر الـ «يي» فأي شخص يسطو على آخر، الأمر الذي يفضي إلى موت هذا الآخر، سيشعر بالخجل والخزي ويحاول أن يكفر عما جنته يداه، والتوقير هو بداية الـ «لي»، وشمولية هذه البدايات يمكن إدراكها في الحقيقة القائلة بأن كل الأطفال يكنون توقيراً طبيعياً لآبائهم، وفي حضور الأشخاص الأسمى يشعر كل الناس بضروب قصورهم فيغلب عليهم التواضع وتوقير هؤلاء الأشخاص. ولو قدر أن يلقي بجثمان أبيه في خندق بدلاً من دفنه، وقدر له أن يعود في وقت لاحق، وأن يرى الطيور والوحوش وقد انقضت على الجثمان، فإن توقيراً طبيعيا سيدفعه إلى الإسراع بدفنه، ومعرفة الصواب والخطأ هي جذر فضيلة الـ «شيه». وبما أن كل شخص يستمد أفكاره عن الطابع الصائب أو الخاطىء للأفعال من التأملات التي يديرها في ذهنه، فإنه ينبني على ذلك أن أفكار الصواب والخطأ المتأصلة هذه لابد لها أن توجد لدى كل شخص. وخلاصة هذه الحجج هي أن البشر أخلاقيون بالفطرة، وبسبب هذا الخير الفطري، فإنهم يعرفون الصواب، والخطأ، ويستشعرون الشفقة والتوقير والتواضع، ويعرفون الشعور بالخجل، وهذا يعني أن بمقدورهم التمييز بين الصواب والخطأ، وتملك ناصية أساس الحكم الأخلاقي والشخصية الأخلاقية.

ولكن إذا تم التسليم بهذا الخير الطبيعي لدى البشر، فكيف يعلل المرء وجود الشر في العالم؟ يقول منشيوس إن الشر الموجود في العالم له ثلاثة مصادر: أولا: الشر يرجع إلى الظروف الخارجية، فعلى الرغم من أن الناس أخيار بطبيعتهم إلا أن هذه الطبيعة تشوهها عناصر الحياة الخارجية، والمجتمع والثقافة مسؤولان عن وجود الأعمال الخاطئة والشر في العالم. ثانياً: الشر يرجع إلى التخلي عن النفس، حيث يتخلى الناس عن خيرهم الفطري، وبدلا من السماح لطبيعتهم بأن تفصح عن نفسها في الخير، فإنهم يتخلون عن الخير ويعقدون العزم على الإتيان بالشر. ثالثا: الشر يرجع إلى عدم تغذية المشاعر والحواس، أي أنه على الرغم من كون النوايا حميدة، فإن المرء يعجز عن القيام بالأمور السليمة بسبب الافتقار إلى المعرفة التي يتخذ القرار السليم من خلالها.

إذا قبل المرء بحجج منشيوس المدافعة عن الخير الفطري للطبيعة

الإنسانية، ووافقه على تفسيره لمصادر الشر في العالم، فإنه يترتب على ذلك أن الناس ينبغي أن يعيشوا وفقاً لـ «الجين» والـ «ييو والـ «لي»، لأنه من خلال التصرف بشكل سليم تتطور إنسانية المرء، ويصبح السلوك الإنساني منظماً. وفضلا عن ذلك فإن تنظيم أفعال المرء عن طريق «لي» يعني العيش وفقاً للخير الفطري، الذي يعد أساسياً بالنسبة للطبيعة البشرية. وباختصار فإن على المرء أن يمارس الطريقة الكونفوشية، لأنها طريقة تحقق الطبيعة الإنسانية.

8ـ هسون تسو Hsun Tzu

تعد وجهات نظر «هسون تسو» حول هذه النقطة معارضة تمام المعارضة لآراء منشويس، حيث يقول «هسون تسو» إن الطبيعة الإنسانية شريرة أصلاً، ومن خلال المؤسسات الاجتماعية والثقافة يصبح الناس أخيارا، فالبشر لايفتقرن إلى بدايات الفضائل الأربع التي قال بها منشيوس فقط، وإنما هم يمتلكون فعلاً بدايات الشر في رغبتهم الكامنة في الربح والمتع. ومع ذلك فإنه من الممكن لكل شخص أن يصبح حكيما، ذلك أن كل شخص يحظى بالعقل، ومن خلال إعمال العقل يظهر الخير، فيما يقول هسون تسو. وقد قال منشويوس إن البشر يولدون أخيارا، ويقول «هسون تسو» إنهم يولدون أشرارا. وقال منشيوس إن المجتمع والثقافة يجلبان الشر، ويقول «هسون تسو» إن المجتمع والثقافة يجلبان الخير، وبينما يقول منشيوس إن أي شخص يمكن أن يصبح حكيما بسبب خيره الأصلي، فإن هسون تسو يقول إن أي شخص يمكن أن يصبح حكيما بسبب عقله الأصلي وقابليته للتربية.

والمشكلة «بالنسبة لهسون تسو» هي إيضاح كيف أنه إذا كان البشر يولدون أخيارا، فإن بمقدورهم أن يصبحوا أخيارا، وهو يذهب إلى القول بأن الخير يجيء كنتيجة للتنظيم الاجتماعي والثقافي، والنظام الاجتماعي والثقافة يجيئان نتيجة:

1ـ الدافع لحياة أفضل.

2ـ الحاجة إلى التغلب على المخلوقات الأخرى.

والحجج هي أن:

1- الناس ليس بمقدورهم تقديم المتطلبات اللازمة للعيش، دع عنك الحياة على نحو أفضل، إلا من خلال تعاون الآخرين.

2- الناس ليس بمقدورهم تأمين أنفسهم ضد المخلوقات وقوى الطبيعة المختلفة دون التعاون المتبادل.

وحيث إنه من الواضح، لهذين السببين، أن الناس يتطلبون التنظيم الاجتماعي، فإن السؤال هو ما يلي: كيف يجلب التنظيم الاجتماعي الخير؟ وإجابة «هسون تسو» عن هذا السؤال هي أن التنظيم الاجتماعي يقتضي قواعد للسلوك، واتباع هذه القواعد من شأنه أن يجلب الخير. ونظريته هي أن الناس يولدون برغبات لايتم إشباع بعضها عادة. وعندما تظل الرغبات غير مشبعة، فإن الناس يبذولون قصارى جهدهم لإشباعها وعندما يقوم عدد كبير من الأشخاص ببذل قصارى جهودهم لإشباع رغباتهم المتضاربة دونما قواعد أو قيود ينشأ تنافس وصراع يجلبان الفوضى، الأمر الذي يضر بالجميع، ومن هنا فقد قام الملوك الأوائل بوضع قواعد للسلوك تنظم الأنشطة المتضمنة، في محاولة إشباع الرغبات، وبهذه الطريقة استحدثت القواعد المختلفة المطلوبة للحياة الاجتماعية، وبمقتضى هذه الطريقة في التفكير فإن الخير الأخلاقي قد تم جلبه كنتيجةلتنظيم السلوك الإنساني، الذي تقتضيه الحياة الاجتماعية.

ويذهب «هسون تسو» كذلك إلى القول بخلق الخير من خلال إعمال العقل، ويلاحظ أن غياب الفراء أو الريش عن جلد هذا المخلوق ذي القديمن ليس هو ما يميز الإنسان عن الحيوانات الأخرى، وإنما ما يميزه هو قدرته على القيام بعمليات التمييز الاجتماعي، وحيث إن القيام بعمليات التمييز الاجتماعي، وحيث إن القيام بعمليات التمييز هذه والعلاقات الاجتماعية الناجمة عنها والتي تنظمها الـ «لي» Li هي التي تميز البشر عن الطيور والوحوش، فإن الناس ينبغي أن يتصرفوا بحسب الـ «لي» لكي يحفظوا طبيعتهم يحفظوا طبيعتهم يفصحوا عنها.

ويؤكد أسلوبا الجدل هذان، اللذان استعان بهما هسون تسو أن الخير هو نتيجة الإبداع الإنساني، سواء من خلال إعمال العقل أو من خلال القيام بعمليات التمييز في المجال الاجتماعي، وهو يختلف عن كونفوشيوس في التمييز بين الخير والعقل وفي التأكيد على الشر الفعلي الماثل في

الطبيعة.

قام «هسون تسو» و «منشيوس» بتقوية فلسفة كونفوشيوس الاجتماعية، من خلال محاولاتهما لدعمها عن طريق إجابة عن هذا السؤال: لماذا تنظم الحياة عن طريق الـ «لي» وتطور «الجين» بممارسة الـ «يي»؟ وما حدث تاريخيا هو أن أيا من هذين الفيلسوفين لم يتم رفضه تحبيذاً للآخر، وإنما أضيفت مثالية منشيوس وواقعية هسون تسو معا إلى فلسفة كونفوشيوس، وعلى هذا النحو اكتملت الكونفوشية. حيث أخذ من منشيوس التأكيد على تحديد سلامة الفعل كوسيلة لتطوير الإنسانية، وأخذ من هسون تسو التأكيد على اتباع قواعد السلوك لتطوير الطبيعة البشرية. ومن خلال تبني وجهتي النظر كليتهما دعمت الكونفوشية احترام الضوابط الداخلية، مستخدمة المشاعر الداخلية كأدلة ترشد للسلوك الصحيح، واحترام الضوابط الخارجية، مستخدمة القواعد الاجتماعية كأدلة للسلوك، وهذا يعادل بصورة تقريبية استخدام كل من معايير الضمير الداخلية ومعيار القانون الخارجي لتحديد الكيفية التي ينبغي أن يعيش بها المرء. وبالطبع، مال الضمير إلى الظفر بالأولوية في الطريق الكونفوشي، لأن تلك القواعد الاجتماعية التي توافقت مع «الجين» كانت جزءاً من الطريق الأخلاقي.

وعلى الرغم من أن الكونفوشية، كنتيجة، لتأثير العديد من المدارس الأخرى المختلفة ومساهمات منشيوس وهسون تسو، قد اتيحت لها معايير خارجية عديدة لتحديد صحة الأفعال، فقد استمر الوضع على أن الاهتمام الأول ينصب على الإنسانية التي يحظى بها كل شخص، فالشخص يعرف ما يتعين عليه القيام به من هنا والآن، لأن في أعماق كل الناس معياراً لتحديد ما إذا كان يتعين القيام بشيء ما أم لا، لأن الجميع يحظى بـ«الجين» أو الإنسانية. وكل ما هو مطلوب لايعود أن يكون تطبيق القاعدة الذهبية، فإذا لم تحب شيئا أتاه البعض حيالك، فلا تأت به حيال أي شخص آخر. وربما كانت هذه الدرجة الإنسانية من الخير هي التي تشكل الجوهر الخالد للكونفوشية، فهذه الأخيرة بوصفها نزعة إنسانية شاملة يصحبها احترام لمسار الحياة والمجتمع ليست شيئاً مهما من المنظور التاريخي والأثري فحسب، وإنما هي روح اجتماعية دائمة ستوجد مادام الناس يحترمون أنفسهم وغيرهم من الناس، ومادام البشر إنسانيون حقاً.

الهوامش

1 ـ لو Lu: ولاية صغيرة عاصمتها ليو ـ يانج وهي هومان الحالية. (المترجم).

2ـ جين Jen: كما سترد الإشارة في المتن فإنه لاحدود حقاً للأشكال التي ترجمت بها هذه الكلمة، وقد نستطيع أن نضيف إلى ما هو وراد في المتن أنها تعني، ضمن أشياء أخرى الود أو العطف أو الشفقة، وأنها في نهاية المطاف صفة أخلاقية أساسية في الكونفوشية لابد من توافرها في الحاكم الصالح، لكني لاأستطيع مقاومة ربطها بكلمة «إنسانية» في ذهني بشكل مستمر. (المترجم).

3 ـ هوبز Hobbes: الفيلسوف الإنجليزي والمفكر السياسي الكبير، ولد في وستيورت في 5أبريل 1588 وتوفي في 4 ديسمبر 1679. قال بأن الناس في حالة الطبيعة متساوون تقريباً في القوة والقدرة الفعلية والخبرة، ولكل منهم الحق الذي لغيره في كل شيء، فلو كانوا دون حكومة لأدى النزاع عن شهواتهم وعدم ثقتهم بعضهم ببعض إلى حالة حرب بين كل إنسان ضد كل إنسان، وفيها لن توجد ملكية ولا عدل ولا حلم، وستكون الحياة «متوحدة فقيرة، قذرة، متوحشة، وقصيرة». وتلك هي وجهة النظر المشار إليها في المتن. (المترجم).

١٩ التاوية: الطريق الطبيعي إلى الحرية

تنشد التاوية، خلافاً للكونفوشية، مبادئها وقواعدها الخاصة بالحياة الإنسانية في الطبيعة، لا في الإنسان، ومن هنا فإن هذه الفلسفة تؤكد على الأسس الميتافيزيقية للطبيعة، بدلا من التشديد على المجتمع الإنساني

ويمكن لقصة التاوية أن تروى في حلقتين، ويتناول الجزء الأول من القصة الفلسفة التي تمñ تطويرها في العمل الكلاسيكي المعروف باسم «رسالة حول الطريق وقوته» (تاوتي كنج). وينظر إلى هذه الفلسفة تقليدياً على أنها فلسفة لاو تسو Lao Tzu. أما الجزء الثاني فيعنى بتاوية شوانج تسو Chuang Tzu الذي حدد المضامين الأبستمولوجية والصوفية لهذه الفلسفة.

١- لاو تسو Lao Tzu

ترجع بدايات التاوية، شأن بدايات الكونفوشية، إلى الاحتجاج الفلسفي على الظروف التي كانت سائدة في عصرها، وعصر لاو تسو هو نفسه على وجه التقريب عصر كونفوشيوس، وتكشف

الاتهامات التي وجهها لاو تسو - والقائلة بأن الفقر والجوع سببهما الحكام السيئون، وأن الطمع والجشع تسببا في الحروب والمجازر، وأن الرغبات في الثروة والسلطة، والمجد، تجلب دمار المجتمع - عن أن فلسفته قد استمدت إلهاماً من القلق إزاء الأوضاع الاجتماعية الجديرة بالإدانة التي كانت سائدة في ذلك العصر. غير أن الفلسفتين على الرغم من أنهما يستمدان إلهامهما من مصدر واحد إلا أنهما تطورتا بطرق مختلفة تمام الاختلاف بل ومتناقضة، فبينما شددت الكونفوشية على خير البشر الأخلاقي باعتباره مفتاحاً للسعادة، أكد التاويون على تناسق الطبيعة وكمالها. وقوام الموقف التاوي هو أن حيل البشر وأفاعيلهم تُفضي إلى الشر والتعاسة، ويتعين عليهم للعثور على السلام والرضا أن يتبعوا طريق الكون، أو «تاو» الكون، وأن يحققوا التوحد مع هذا التاو.

وينظر في الكونفوشية إلى الحياة المركبة والموغلة في التطور باعتبارها الحياة المثالية، غير أن «لاو تسو» يرى أن الحياة المثالية هي الحياة البسيطة والمتناسقة. والحياة البسيطة هي الحياة العادية، التي يتم فيها تجاهل الربح، والتخلي عن الحذق، وتقليل الأنانية إلى حدها الأدنى، وكبح جماح الرغبات، وهذه السمة الأخيرة من سمات الحياة البسيطة تفيد في إيضاح التباين بين «لاو تسو» «كونفوشيوس»، فقد دعا هذا الأخير إلى الطقوس والموسيقى، بحيث ويمكن إعلاء الرغبات والانفعالات وتنظيمها، ففي ذلك يكمن تطوير «الجين» أو الإنسانية. أما بالنسبة لـ «لاو تسو» فإن الجهود المبذولة لتطوير الرغبات والانفعالات وتنظيمها قد بدت مصطنعة، وتميل إلى التدخل في تناسق الطبيعة. وبدلا من تنظيم الأشياء وضبطها لتحقيق الكمال، فإن «لاو تسو»سيترك الأشياء تعمل وصولاً إلى كمالها على نحو طبيعي، وهذا يعني دعم الأشياء كافة في وضعها الطبيعي، والسماح لها بالتحول على نحو تلقائي، وبهذه الطريقة لا تمس الحاجة إلى فعل معين، ولا يقتضي الأمر ضوابط بذاتها، ومع ذلك فإن كل شيء يتم القيام به، وكل الأشياء يجري تنظيمها. وليس قوام الأمر أن التباين بين كونفوشيوس ولاو تسو هو التباين بين الفعل واللافعل، وبين العمل واللاعمل، وإنما هو بالأحرى تباين بين الاعتقاد بأن البشر هم معيار كل الأشياء ومصيرها، وبين الاعتقاد بأن الطبيعة هي معيار كل الأشياء ومصدرها.

هناك تمييز، في الكونفوشية، بين البشر والطبيعة والخير والرفاهية ينطلقان مما ينتمي إلى البشر لا إلى الطبيعة. أما التاوية فتنظر إلى الإنسانية والطبيعة باعتبارهما وحدة واحدة، ولا تميز بينهما. ووفقا لهذه الفلسفة فإن أساس الإنسانية ليس من صنعنا، وإنما هو متضمن في شمول الكون وعمله، وبناء على هذا فإن التاوية في جوانبها النقدية والسلبية تحلل العيوب والشرور التي تواجه المجتمع البشري، وتصل إلى أنها تنبع في المقام الأول من وجهة النظر الخاطئة للإنسان والكون.

وتقدم التاوية، بصورة بناءة، رؤية للكون والإنسان باعتبارهما وحدة واحدة. والمعرفة الإنسانية تتجاوز حدود المدركات والتصورات، فهي مباشرة وفورية، ولا تعتمد على ثنائية زائفة بين الذات العارفة والموضوع المعروف. والمبادىء التي ينبغي أن ترشد الحياة، وأن تنظم أفعال البشر هي المبادىء التي تنظم الطبيعة، فالحياة لا تعاش بصورة طيبة إلا عندما يتوافق الناس بصورة كاملة مع الكون بأسره وعندما تغدو أفعالهم هي أفعال الكون متدفقة عبرهم. ومؤسسات المجتمع تنتظم من خلال السماح لهم بأن يكون ما هم عليه بصورة طبيعية، فالمجتمع بأسره يتعين عليه بدوره أن يتوافق مع الكون.

ومهمة الفلسفة هي أن تقود البشر إلى الوحدة مع الكون من خلال إضاءة «تاو» هذا الكون، أو طريقه. وتشير كلمة «تاو» إلى الدرب أو الطريق، وهي تعني في التاوية المصدر والمبدأ الذي يعمل على أساسه كل ما هو موجود. وعندما يتوحد تاو الإنسانية وتاو الكون، فإن البشر سيدركون طبيعتهم اللامتناهية، وعندئذ سيسود السلام والتناسق.

وتمثل تعاليم التاوية الأخلاقية والاجتماعية محاولة بناءة للحفاظ على الحياة الإنسانية وجعلها عظيمة. والحفاظ على الحياة يعني حمايتها من التهديدات لوجودها ذاته. أما جعلها عظيمة فهو يفترض الحفاظ عليها ويتمثل في تحسينها ورفع مستواها. ومحاولة الوصول إلى التاو، أو الطريق إلى حياة مرضية ومتحققة تماماً هي في المقام الأول التي تشكل الحافز المحرك للفيلسوف التاوي. ويمكن تلخيص تعاليم لاو تسو المتعلقة بتاو الحياة الإنسانية في المجتمع في المبادىء التسعة التالية:

١- يتحرك الناس بصفة عامة لتحقيق رغباتهم.

2. ينتج عن محاولات الأفراد العديدة لإشباع رغباتهم حدوث التنافس والصراع.

3. لإقرار السلام والتناسق بين الأفراد الذين يكافحون لإشباع رغباتهم يتم التوصل إلى معايير للاستقامة والأخلاق الإنسانية.

4. من الواضح أن وضع المعايير الأخلاقية لايحل المشكلات، ذلك أن التنافس والصراع يبقيان على حالهما، والقواعد تنتهك، ويتم إقرار قواعد جديدة لحماية القواعد القديمة، ولكن القواعد القديمة والجديدة تنتهك وتظل الرغبات دونما إشباع بينما يتدعم الشر واقتراف الخطأ.

5. بما أن التوصل إلى معايير أخلاقية لا يحل المشكلة، فإن الحل يكمن في التخلي عن هذه المعايير.

6. لايمكن التخلي عن الأفعال الصادرة عن الرغبات إلا عندما يتبنى الناس «الطريق السهل» للفعل.

8. «الطريق السهل» في الفعل يفترض مقدما التناغم مع الكون والتصرف وفقاً للتاو الكوني الشامل.

9. ينبغي أن يكون تنظيم المجتمع وحكم الناس وفقاً للطريق الطبيعي السهل، كما ينبغي أن يدعم الطريق الطبيعي في نفوس الناس.

وفي محاولة معالجة الشرور الماثلة في المجتمع الذي عاش فيه «لاو تسو»، أدرك ضرورة فهم الأسباب الأساسية الكامنة وراء هذه الشرور، ولكي نصل إلى ذلك، من المهم أن نعرف مصادر الأفعال الإنسانية والأدلة المرشدة لها، وفيما حوñل لاو تسو انتباهه نحو هذه الأمور، بدا جليا له أن خيارات معظم الناس وأفعالهم تنطلق من رغباتهم، وتسترشد بإشباع هذه الرغبات، وبناء على هذا فإن أكثر المبادىء الأساسية تنظيما للفعل هو تحقيق الرغبات.

وإذا كان الناس يعملون لإشباع رغباتهم، وإذا كان الأشخاص المختلفون يرغبون في الأشياء نفسها، فإنه عندما لايتوافر ما يكفي من السلع والخدمات فسوف يتنافس بعضهم مع بعض وينشأ الصراع. ومن المعروف، بالطبع، أن الناس لايتمكنون من إشباع كل رغباتهم قط، وهم غالباً يرغبون في الأشياء عينها، وبالتالي فإنهم ينافس أحدهم الآخر، وتنشأ الصراعات. وعندما لايتم تنظيم التنافس وتحسم الصراعات باستخدام القوة والبطش، فإن

نسيج المجتمع كله يتهدده الخطر، ومن هنا فإنه لتنظيم التنافس وتقليل الصراعات يتم إدخال القواعد الأخلاقية كمرشد يهدي السلوك الإنساني.

والوظيفة الأولى للقواعد الأخلاقية والمؤسسات الاجتماعية هي تنظيم أفعال الناس لكي يتحقق الحد الأقصى من الإشباع للجميع. ولم يكن لدى «لاو تسو» اعتراض على الأهداف التي ترمي الأخلاق لتحقيقها، لكنه تساءل عن إمكان تحقيق هذا الهدف من خلال تنظيم التنافس والصراع. وإذ يلاحظ أنه عندما ساد التاو العظيم لم يعد هناك نزاع ولا تنافس، فإنه يشير إلى أنه: «عندما تدهور التاو العظيم نشأت مذاهب عن الإنسانية والاستقامة «ومبادىء الإنسانية (الجين) والاستقامة (بي) هي أساس الأخلاق الكونفوشية، وموضوعها هو التنظيم المقبول لكل الأفعال الإنسانية والمؤسسات الاجتماعية. غير أن ملاحظة لاو تسو تكشف عن أنه يعتبر الأخلاق حلا غير مناسب، لأنها تأتي كنتيجة لتدهور الطريق العظيم للطبيعة.

ولا شك أن «لاو تسو» قد نظر إلى فشل الأخلاق الكونفوشية في تحقيق الأوضاع الاجتماعية المثالية على أنه مؤشر على عدم كفاية المنظور الأخلاقي، فالأخلاق لاتدرس المشكلة في جذورها، ومن خلال السماح للرغبات بأن تعمل كمصادر شرعية للفعل الإنساني، لهذا فإن الأخلاق تعجز عن القضاء على التنافس والنزاع وأقصى ما تستطيع عمله هو تنظيم التنافس والنزاع وأقصى ما تستطيع عمله هو تنظيم التنافس والتقليل من النزاع، ولكن هذا يؤدي، ببساطة إلى تعقيد مسألة إشباع الرغبات على نحو يتفق مع القواعد الأخلاقية، ويؤدي إلى تحطيم القاعدة، وبذلك يظهر السلوك اللاأخلاقي، فهي لاتقضي على التنافس ولا تتيح المجال للإشباع الكامل للرغبات، ومن هنا فقد قال لاو تسو: «عندما يضيع التاو، وعندئذ فقط ينشأ مذهب الفضيلة، وعندما تضيع الفضيلة، عندئذ فقط ينشأ مبدأ الإنسانية» (الفصل الثامن والثلاثون).

وبما أن الأخلاق تعجز عن إقرار السلام والسعادة، فإنه ينبغي النظر إليها باعتبارها حلاً فاشلاً لمشكلة تحقيق المجتمع المثالي، ويتعين التخلي عنها واللجوء إلى حل مختلف، ولكن الأخلاق لايمكن التخلي عنها دون تغيير الأوضاع التي أفضت بصورة حتمية إلى تنظيم الفعل من خلال القواعد الأخلاقية. وهذه الأوضاع، وهي عالم من الصراع والتنافس يُخْضِعُ

فيه الأقوياء الضعفاء حسبما يحلو لهم، هي نتاج الفعل الذي يستهدف إشباع الرغبات. وبما أن التحرك إرضاء للرغبات من شأنه أن يجلب الأوضاع التي تقتضي الأخلاق، فإن هذه الأخيرة لايمكن التخلي عنها إلا بعد التخلي عن الرغبات كمصدر للأفعال، والسبب في أن التصرف انطلاقا من الرغبات يُفضي إلى الشر هو أن ذلك مناقض للطريق، ذلك أن التاو العظيم هو على الدوام بلا رغبات، والخير لايتحقق من خلال الفعل الذي تحركه الرغبة، وإنما يحققه الإحجام عن الفعل الذي يستمد وحيه من بساطة التاو، حسبما يرى لاو تسو، وهو يقول: «البساطة، التي يسود السلام العالم من تلقاء ذاته». (الفصل السابع والثلاثون).

وفي غِمار الدعوة إلى التخلي عن الرغبات كمصادر للفعل فإن السؤال المهم بالنسبة للاوتسو يغدو: كيف يتعين على الناس إذن أن يسلكوا؟

ورده على هذا السؤال هو بإيجاز أن الناس ينبغي أن يتبنوا طريق التاو السهل، وألا يفرضوا رغباتهم على الطبيعة، وإنما أن يتبعوا مبادىء الطبيعة. وقد دعا، فيما يتعلق بالمجتمع، إلى حكومة للشعب تتفق مع الطريق السهل والطبيعي للتاو، الذي يعزز الطريق الطبيعي في حياة الناس.

2ـ التاو وتجلياته:

من الضروري لفهم رد لاو تسو أن ننتقل إلى تصوره للتاو Tao وتجلياته «تي Te». وقبل لاو تسو، كان مبدآ الين واليانج معروفين، وكان يُنظر إليهما باعتبارهما هذين، وكانت كل أشياء العالم تعتبر نتاجاً للتفاعل بين الين واليانج. ولكن الين واليانج المتعارضين: كالنور والظلام، والبرد والدفء، والوجود والعدم... إلخ، وبحكم تعارضهما، لم يكن بمقدورهما انطلاقا من طبيعتهما إنتاج نفسيهما أو التفاعل أحدهما مع الآخر. وكان وجود شيء ثالث يقدم الأساس والسياق لتفاعلهما أمراً مطلوبا، وكان الإسهام الكبير الذي أنجزه لاوتسو هو إدراك التاو باعتباره مصدرا لكل من الوجود والعدم، لكل من الين واليانج. ووظيفة التاو باعتباره أساس التفاعل بين الين واليانج.

والتاو، باعتباره المبدأ الأول على نحو مطلق هو بغير سمات أو خواص على الإطلاق. وبما أنه هو نفسه بغير سمات أو خواص، فهو المصدر والشرط الخاص بكل السمات والخصائص، وبهذا المعنى فإنه العدم، ولكنه ليس

ببساطة «لاشيء»[1]، «ذلك لأنه مصدر كل شيء. إنه سابق لكل الأشياء الموجودة، يمنحها الحياة والدلالة، ويشكل الواحدية التي تشكل أساس كل التنوع والتعدد في العالم. ويقول لاوتسو: إن التاو الذي يمكن الحديث عنه ليس التاو الأزلي، والاسم الذي يمكن أن يسمى ليس الاسم الأزلي، والمجرد من الاسم هو أصل السماء والأرض، أما المسمى فهو أم كل الأشياء» (الفصل الأول).

والسر في أن التاو لايمكن تسميته هو أنه بلا تقسيمات ولا تمييزات ولا خصائص، إنه موحّد، شأن كتلة لم تمس، بحكم كونه دونما تغيير، لاتعرف البدء ولا الانتهاء. ولكن إذا لم يكن من الممكن تسمية التاو، فما هو ذلك الذي يسمى بالتاو؟؟ ـ إن «لاوتسو» يهدف بقوله إن التاو يتجاوز كل الأسماء إلى إيضاح أن المصدر والمبدأ الأساسي لايمكن تسميته، لأنه المصدر ذاته لكل الأسماء والأوصاف، وينبني على ذلك أن التاو هو لا ـ اسم، فهو لا يشير إلى أي شيء واحد، وإنما هو بالأحرى يشير إلى ذلك الذي يمكن الأشياء من أن تكون ما هي عليه، إنه ذلك الذي يمنحها الوجود، ويسمح لها بأن تنداح إلى العدم. وعندما يُقال إن التاو هو مصدر كل الوجود والعدم، فإن كلمة «تاو» تعمل مثل كلمة «ذلك»، عندما يُقال: «ذلك الذي منه ينطلق الوجود والعدم».

وتكمن أهمية «التاو» في إدراك أن هناك شيئاً سابقاً ومتقدماً على الأشياء المختلفة المحددة الموجودة في العالم، شيئا يضفي الوحدة على الأشياء الموجودة، والتي تحدد وجود كل شيء، ووظيفته على وجه الدقة. أما ما هو ذلك الشيء فأمر لايمكن، بالطبع، أن يُقال، ذلك أن كل ما يمكن الحديث عنه محدود محتوم، بينما لايمكن أن يُقال إن المصدر محدود ومحتوم، ذلك أنه هو نفسه الذي يضع القيود والحتميات.

وعلى الرغم من أنه لايمكن أن يُقال ما هو التاو، وإنما يمكن فحسب أن يُشار إليه، فإن شعورا بطبيعةالتاو يمكن تحقيقه من خلال بحث توظيف التاو. ولايمكن على وجه التحديد إيضاح وظيفة (تي) التاو، ولكن بما أن التاو يدعم كل الأشياء في حالتها الطبيعية، فإن وظيفته يمكن النظر إليها، على الأقل بصورة جزئية، من خلال النظر إلى الطبيعة، فالتاو يتجلى في أعمال الطبيعة، ذلك إن ما تمتلكه الأشياء الفردية من التاو هو الـ «تي Te»

أو وظيفة التاو Tao. والتاو، كمصدر، يتيح المجال لوجود الأشياء ذاته، وظيفة التاو تتيح المجال لتميزها.

وعندما فحص لاوتسو تحولات الأشياء في أوضاعها الطبيعية لاحظ أن اللافعل (وو - وي Wu Wei) هو ما ترثه الأشياء من التاو باعتباره وظيفتها. ويقول: «لايقوم التاو في كل الأحوال بأي فعل ومع ذلك ما من شيء يترك دونما إنجاز» (الفصل السابع والثلاثون). وما يعنيه بقوله: «لايقوم التاو في كل الأحوال بأي فعل» ليس بذل قصارى الجهود والكفاح للإنجاز، وإنما ترك الأشياء تنجز نفسها بطريقة طبيعية وتلقائية، وهكذا فإنه عقب الملاحظة التي اقتبسناها فيما سبق يقول: «إذا كا بمقدور الملوك والنبلاء الحفاظ عليه، فإن كل الأشياء ستتحول بصورة تلقائية (الفصل السابع والثلاثون). والإشارة هنا هي إلى التاو. فإذا كان الحاكم سيحافظ على طريق التاو، فإن الحكم سينطلق بطريقة طبيعية وتلقائية، ولن تكون هناك حاجة إلى القوانين الصارمة، والمصادرات والعقاب والحروب.

ونصيحة «لاوتسو» للحكام هي أنهم ينبغي أن يحكموا في إطار أدنى حد ممكن، وأن يتمسكوا بالطريق الطبيعي، وأن يتركوا الناس يمضون في طريقهم، وهو يشير إلى أن الناس يصعب حكمهم لأن الحاكم يقوم بأكثر مما ينبغي من الأمور. وما ينبغي أن يضعه الحاكم في ذهنه هو أن «حكم بلد كبير يشبه طهو سمكة صغيرة».وفي القيام بطهو سمكة صغيرة يتعيّن على المرء ألا يعالج أمرها بخشونة وقسوة، لأن المبالغة في المعالجة ستفسدها. وفي إطار حكم بلد يتعين الحرص على عدم دفع الناس دفعاً وإجبارهم على التمرد. وعندما يتم إرضاء الناس فلن يكون هناك تمرد أو حروب، وبالتالي فإن الطريق السهل في الحكم هو إعطاء الناس مايرغبون فيه، وجعل الحكومة تتوافق مع إرادة الناس، وليس محاولة إجبار الناس على التوافق مع إرادة الحكومة.

وعندما يشير «لاوتسو» إلى أن الحاكم ينبغي أن يعرف التاو الغامض، وأن يضاهي في حكمه وظيفة التاو، فإنه كان يضع في ذهنه أن كمال الأشياء جميعاً يكمن في تعبيرها عما تحمله من تاو Tao. ووظيفة الحاكم هي أن يدع التاو يعمل بصورة حرة، وألا يحاول مقاومة وظيفته وتغييرها. ويتم الكشف عن طبيعة التاو وكيفية أدائه لوظيفته في الفصل الرابع من

كتاب «تاو تي كنج» حيث يقول لاوتسو:

«التاو خاو (كالوعاء).

قد يتم استخدامه، لكن طاقته لاتستنفد.

إنه بلا قاع، وربما كان الجد الأول لكل الأشياء.

إنه يثلم حدتها.

ويفك تشابكاتها.

ويخفت نورها.

ويتوحد مع العالم الترابي.

وهو في عمقه، وسكونه، يبدو أنه موجود إلى الأبد».

والقول بأن التاو خاو هو إشارة إلى أنه بلا سمات أو خصائص، إنه خاو من كل خصوصية، ذلك إنه إمكانية. ومصدر كل خصوصية، وعلى الرغم من أنه خاو من أشياء محددة فإنه الأكثر نفعاً من بين كل الأشياء، وكما أن الشيء الأكثر نفعاً في الدار هو خواؤها ـ الفراغ الموجود فيها ـ فكذلك الشيء الأكثر نفعاً في التاو هو خلوه من الخصائص والسمات، لأن هذا يعني أن له طاقة لانهاية لها، وهكذا فإن خواء التاو مرادف لكونه المصدر غير المتناهي لكل الأشياء.

وعمل التاو خالد ومتكرر ويفرز كل الأشياء، ويوجه كل الأنشطة، وتشبيه عمل التاو بثلم الحدة وحل التشابكات وجعل النور خافتاً يجذب الانتباه إلى الانعكاس أو الانقلاب باعتباره حركة التاو. والدرس الذي يستمده التاويون من الطبيعة هو أنه الآخر. وهكذا تعطى النصيحة القائلة بأنه لمساعدة الحاكم التاو لايستخدم المرء القوة والعنف، لأن ذلك من شأنه أن يحدث انقلاباً أو عكساً للأمور رأساً على عقب (الفصل الثلاثون). وعندما تغدو الدنيا باردة للغاية فإن عكساً للأمور يحدث، ويبدأ الدفء في القدوم، وعندما يتفاقم الحر، فإن عكساً للأمور يحدث مجدداً ويبدأ البرد في الانعدام. وهذا هو طريق الطبيعة على نحو ما يُرى في تعاقب الفصول. وبطريقة مماثلة فإنه عندما يغدو شخص شديد الكبرياء والغرور فإن الفضيحة والذل سيعقبان ذلك[2]. ومعرفة الانعكاسات أو الانقلابات التي تشكل عمل التاو، وتحقق التوافق مع التحركات ليس إلا الطريق إلى السلام والرضا. وكما أن المرء لايرتدي ملابس خفيفة في الشتاء ويعاني من جراء

البرد، ولايرتدي ملابس ثقيلة في الصيف ويعاني من الحر، وإنما يرتدي ملابس ثقيلة في الشتاء ويستمتع بالبرد، ويرتدي ملابس خفيفة في الصيف ويستمتع بالمناخ الدافى*، فكذلك لاينبغي للمرء أن يقاوم الطريق الطبيعي، وإنما يتعين أن يتصرف بما يتفق مع طريق التاو العظيم في كل الأمور.

وإدراك أن التاو يتوحد مع العالم الترابي هو فهم لحقيقة أن التاو ليس متعاليا ومفارقاً، وإنما هو كامن في الأشياء، أي أن التاو لايظل بمنأى عن العالم يوجهه من بعيد، وإنما هو يعمل من خلال العالم، ولايمكن تمييزه عن وظيفته في العالم، فهو ليس موجوداً بعيداً عن الحياة، وإنما هو في قلب الحياة وفي العالم.

والحاكم الذي يعرف التاو وتجلياته «تي» يعر كيف يبقى بعيداً عن طريق الناس وكيف يخدمهم دون أن يقتحم عليهم حياتهم عنوة. وهكذا فإن لاوتسو يقول إن الناس «يصعب حكمهم، لأن الحاكم يقوم بأكثر مما ينبغي من الأمور» (الفصل الخامس والعشرون). ويقول لاوتسو على نحو يتفق مع وظيفة التاو: «قم بإدارة الإمبراطورية من خلال عدم الانهماك في أي نشاط». ويلاحظ في معرض دعمه لهذه النصيحة أنه: «كلما زادت المحرمات والضوابط في العالم غدا الناس أكثر فقراً»، و«كلما فرضت قوانين وأوامر إضافية زاد عدد اللصوص وقطاع الطريق» (الفصل السابع والخمسون).

ومن خلال التخلي عن الرغبات وترك التاو يلج نفس المرء ويتخللها، فإن الحياة ستعلو على ألوان التمييز بين الخير والشر، ولسوف تنطلق كل الأنشطة من التاو، مصدر الوجود ذاته، وستتوحد الإنسانية مع العالم. هذا هو الحل الذي طرحه لاوتسو لمشكلة الشر والتعاسة في حياة البشر، وهو حل يعتمد في نهاية المطاف على تحقيق الوحدة مع المبدأ الداخلي العظيم للواقع، وبالتالي فهو حل صوفي بصورة أساسية.

3ـ شوانج تسو Chuang Tzu

على الرغم من أن الأسس الإيجابية للتاوية هي أسس صوفية، إلا أن هناك أسباباً وجيهة تدعونا لحمل طريقة الحياة هذه محمل الجد، كما يشير شوانج تسو. وقد قام تشوانج تسو (حوالي 369 ـ 286ق.م.) بتطوير فلسفة لاتختلف بصورة أساسية عن فلسفة «لاوتسو» على الرغم من أنه

يمضي موغلاً على نحو أبعد في تطوير مفاهيم التلقائية الشاملة للطبيعة، ونشاط الأشياء الذي لايعرف التوقف، والوحدة التي تشكل أساس الوجود بأسره. وقد أكد أن الحرية المطلقة تتحقق من خلال التوحد مu «تاو» الواقع. وطرح شوانج تسو كذلك الحجج لرفض طرق الحياة الأخرى، وقبول طريق التاو.

وتقوم فلسفة شوانج تسو على أساس الاعتقاد بأن السعادة الحقيقية تعتمد على تجاوز عالم التجربة العادية، ومعرفة ذات المرء وتوحيدها مع لاتناهي الكون، ويبدو هذا الاقتناع على نحو جلي تماماً في وصفه للشخص الذي حقق السعادة الكاملة. ويقول شوانج تسو عن الشخص السعيد، والحكيم الحق: «لنفترض أن هناك مَنْ ينطلق بعربة في النظام العادي للكون، ويركب تحولات العناصر الستة، إنه على هذا النحو يقوم برحلات إلى اللامتناهي، فماذا لديه ليعتمد عليه؟ من هنا يُقال إن الإنسان الكامل هو إنسان بلا ذات، إن الإنسان الروحي لا إنجاز له، إن الحكيم لا اسم له».

يراد بهذه الملاحظة الإشارة إلى أن المشروع المعرفي العادي، الذي يميز المرء في إطاره بين الذات والآخر، بين الفعل وعدم الفعل، وبين الأسماء (الكلمات) وبين الوقائع (الأشياء) هو مشروع غير مقنع وغير كاف. وبالتالي فإنه غير مناسب بسبب قصوره وتناهيه. ومن هنا يشار في «كتاب شوانج تسو» إلى أن وجهة النظر المتناهية (وجهة النظر المعرفية العادية التي تعتمد على الإدراك الحسي والتصور العقلي) ينبغي أن تحل محلها وجهة نظر «لامتناهية» أو «متعالية». وينظر إلى وجهة النظر اللامتناهية هذه باعتبارها تغدو ومتوحدة مع التاو، جوهر (النظام المألوف) في الكون.

ويُشار في مناسبات ليست بالقليلة إلى أن جوانب فلسفة شوانج تسو المشار إليها، تعد برهانا على أنه صوفي صيني. وفي ضوء وصف شوانج تسو على هذا النحو، فإنه من الممكن تنحيته جانباً دونما مزيد من البحث الفلسفي، ولكن مثل هذه التنحية تعد أمراً سيى* الطالع، ذلك أن شوانج تسو لا يشير فحسب إلى أن وجهة النظر المتناهية ينبغي أن تحل محلها وجهة نظر لامتناهية، وإنما هو يجادل، بصراحة تامة، دفاعاً عن قبول وجهة النظر اللامتناهية من خلال محاولة إيضاح أن وجهة النظر المتناهية (المشروع المعرفي العادي) غير مقنع وغير واف.

والحجج المضادة لقبول المشروع المعرفي العادي، والتي تشكل حجج شوانج تسو المطروحة دفاعاً عن وجهة النظر اللامتناهية، يمكن أن تصنف على أنها:

1ـ الحجة التي تنطلق من نسبية التمييزات.

2ـ الحجة التي تنطلق من تكامل الأضداد.

3ـ الحجة التي تنطلق من المنظورات.

4ـ الحجة التي تنطلق من نزعة الشك العامة.

1ـ تذهب الحجة الأولى، وهي الحجة التي تنطلق من نسبية عمليات التمييز، إلى أن الأحكام المتعلقة بالقيم وموضوعات التذوق هي أحكام ذاتية، وبالتالي فهي نسبية، فقد تكون صلصة معينة حريفة بالنسبة لذوق الشخص. (أ) ولكنها قد تكون أقرب إلى الحلاوة بالنسبة لذوق الشخص. (ب) والتفكير في نسبية عمليات التمييز قد يكون جيداً بالنسبة للشخص «س» وسيئا بالنسبة للشخص «ص». وهذه النسبية ينظر إليها على أنها تسري على عمليات التمييز كافة. ويقول شوانج تسو: «دعنا نأخذ على سبيل المثال دعامة خشبية كبيرة ودعامة صغيرة، أو امرأة قبيحة وهي ـ شبه (حسناء شهيرة من حسناوات الصين القديمة) أو، الكرم، والغرابة، والخداع، والخروج على المألوف. إن التاو ينظر إلى هذا كله على أنه شيء »وحدث». وهو يقول كذلك: «ليس هناك في العالم ما هو أعظم من طرف شعره ينمو في الخريف، بينما جبل تاي Mount Tai صغير. وما من أحد يعيش حياة أطول من طفل يموت في طفولته، ولكن بينج ـ تسو (الذي عُمِّر عدة مئات من السنين) مات قبل الأوان، إنني والكون نوجد معاً، وأنا وكل الأشياء شيء واحد».

والسبب الرئيسي في النظر إلى كل التمييزات باعتبارها نسبية هو أن الخصائص التي تعزى إلى الأشياء أو الأحداث، أو الأحداث في غِمار القيام بهذه التمييزات يولدها الذهن، الذي ينظر إليه باعتباره مستقلا عما يُسمى بخصائص الأشياء التي قام بتوليدها. ويقول شوانج تسو: «الطريق يصبح كذلك عندما يسلكه الناس، والأشياء تصبح كذا وكذا (بالنسبة للناس) لأن الناس يطلقون عليها كذا وكذا. كيف أصبحت كذلك؟ لقد أصبحت كذلك لأن الناس يسمونها كذا وكذا. كيف لم تصبح كذلك؟ إنها لم

تصبح كذلك لأن (الناس يقولون) إنها ليست كذلك». الحجة المنطلقة من عمليات التمييز يقصد بها أن تبرهن على هوان شأن المعرفة. فإذا قيل بإمكانية معرفة ما هو خير أو حلو المذاق، وإذا كان من الممكن إظهار أن مفاهيم الخير والكبر والحلاوة نسبية فإنه ينبني على ذلك أن المعرفة التي تم القول بها تغدو معرفة نسبية، وبالتالي يمكن النظر إليها على أنها تافهة ولاقيمة لها.

وهذه الحجة موجهة، في المقام الأول، ضد الكونفوشيين والموهيين، الذين ذهبوا إلى القول بأن لديهم معرفة أصيلة بما هو صواب وبما هو خطأ، ولكنهم اختلفوا في كل نقطة على وجه التقريب. ويقول شوانج تسو: «لقد نشأت الخلافات بين الكونفوشيين والموهيين، ونظرت كل مدرسة إلى مانظرت إليه المدرسة الأخرى على أنه صواب، باعتباره خطأ..» كان الموهيون برجماتيين يقبلون بالممارسة باعتبارها معياراً للمعرفة، وكانت وجهة نظرهم هي أن المعرفة ممكنة، ففي الأساس يحيا الناس على نحو يتجنبون معه الكثير مما يسوء. والآن بما أن الأسس النفعية أو البرجماتية خاطئه أو صواب الأفعال تتقرر من خلال مدى الألم في الحالة الأولى والسرور في الحالة الثانية، فإن كون الأفعال صحيحة أو خطائة يمكن معرفته من خلال النظر إلى الألم أو السرور الذي تجلبه الأفعال. ومن ناحية أخرى فإن الكونفوشيين ذهبوا إلى القول بأن معرفة الصواب والخطأ تنطلق بصورة فورية وحدسية من الحس الأخلاقي الداخلي.

ويستخدم شوانج تسو الحجة المنطلقة من النسبية لإيضاح أن السرور والضيق هما مفهومان نسبيان، وعلى الرغم من أن الناس يبدون على مايرام في هذه الحياة، فإن هذا قد يكون مجرد مظهر وليس واقع الحال على الإطلاق، فضلا عن ذلك، فليس من الواضح كيف يمكن للممارسة أن تكون معياراً للمعرفة، وقد يكون من الممكن أنه ليست هناك طريقة لنعلم بها ما إذا كانت الممارسة معياراً مناسبا للمعرفة، ذلك أن الممارسة نفسها نسبية، وتكمن المشكلة بالنسبة للكونفوشي في إيضاح أن الحس الأخلاقي الذي يفترض أنه يتيح معرفة الصواب والخطأ أقل نسبية بأي شكل من أي حس آخر.

ويوافق كل من الكونفوشي والموهي، وإن يكن لأسباب مختلفة، على أن

بمقدورنا أن تكون لدينا معرفة أصيلة بالحقيقة القائلة بأنه من الخطأ اقتراف القتل. غير أنه باستخدام حجة النسبية التي قال بها شوانج تسو يمكن إدراك أن هذه المعرفة ليست مطلقة، وإنما معرفة نسبية فحسب، فهي من منظور آخر قد يتبين أنها خاطئة، ولنفترض أننا قلنا إن القتل خطأ، والآن إذا كان هناك إنسان يتضور جوعاً والطريقة الوحيدة لنجاته من الموت هي بقتل أرنب، فإن الجميع سيوافق على أن من الصواب قتل الأرنب. ولكن قد يعترض معترض فيقول إنه على الرغم من أنه من الصواب القيام وقت الحاجة بقتل الحيوانات، فإنه من الخطأ دائما قتل الإنسان. غير أنه إذا كانت الطريقة الوحيدة بالنسبة لرجل مال كي يمنع موت زوجته وعائلته هي بقتل من يهاجمهم، فسوف يتم التسليم مجدداً بأنه في هذه الحالة الخاصة سيكون من الصواب أن يقوم الإنسان بالقتل، ولكن بسبب هذه الظروف الخاصة فقط. وفي موضع ما من خط الجدل هذا يمكن لشخص يستخدم حجة شوانج تسو أن يشير إلى أنه لايمكن أن تكون هناك معرفة حقيقية قط بخطأ فعل كالقتل، لأن الصواب والخطأ نسبيان بصورة خالصة، فكل شيء يعتمد على من يقوم بالقتل، ومن يقوم بالنظر في المسألة وطبيعة الظروف. ولايمكن أن يكون هناك صواب مطلق، وخطأ مطلق، لأن الخطأ والصواب نسبيان ومرتبطان بالظروف المتعلقة بالأفعال موضع المناقشة، ولكن هذا يعني أنه ليس هناك معرفة حقيقية بالصواب والخطأ.

وقد تتم المجادلة، بالطبع، ضد شوانج تسو بأنه إذا كانت كل المعرفة نسبية بصورة خالصة، فكذلك الحال إذن بالنسبة لهذه المعرفة، أي المعرفة بأن كل معرفة نسبية، ولكن إشارة شوانج هي أنه بسبب نسبية المعرفة فليس بمقدورك حقاً أن تعرف فعلاً أن تلك المعرفة نسبية. ولن يكون من المجدي رد التحية بأحسن منها بالذهاب إلى القول بأنه ليس بمقدوره قط أن يعرف حقاً ما إذا كانت تلك المعرفة، أو أي معرفة، تافهة أو غير تافهة،، لأن معنى حجة شوانج تسو المنطلقة من نزعة الشك هو على وجه التحديد: استمرار استحالة معرفة مؤكدة لاسبيل إلى الشك فيها.

وموقف شوانج تسو واضح: إذا كانت يقينية المعرفة هي التي توضع موضع الشك، فإن المعرفة التي لاسبيل إلى الشك فيها تغدو مستحيلة دون

المصادرة على المطلوب. ويبدو أنه ليس هناك طريق، بخلاف طريق المعرفة، للتيقن من أن هناك معرفة لاسبيل إلى الشك فيها. وهكذا فإن حجة شوانج تسو لا سبيل إلى الرد عليها، على الأقل استناداً إلى هذه الأسس.

2. تشير الحجة الثانية، وهي الحجة المنطلقة من الطابع التكاملي للأضداد، إلى أن أي مفهوم يفترض على نحو منطقي نفيه أو سلبه، وأنه دون نفيه، أو ضده، فإن المفهوم لايمكن أن يوجد. والمراد بهذه الحجة هو إيضاح أن النفي (أو الإيجاب والسلب) هما طريقتان مختلفتان في النظر إلى الشيء ذاته. وإذا كان «أ» هو «أ»، فإن «أ» عندئذ لن يكون ماليس «أ». أو نفي «أ» هو إثبات لنفي «أ». وإذا كان «أ» صوابا فإن «أ» ليس إذن خطأ. وإذا لم يكن هناك صواب فلن يكون هناك خطأ (والعكس صحيح) ذلك أنه إذا كان «أ» صواباً فإن «أ» ليس خطأ، الأمر الذي يعني ضمناً أن الخطأ ليس «أ»، وانطلاقاً من ذلك فإن «أ» صواب، أو يمكن أن يكون صواباً. وبتعبير آخر فإن ما هو موجود يتضمن ما ليس بموجود، ويتضح من وجهة النظر هذه أن الأضداد متكاملة. ويقول شوانج تسو «رغم ذلك، فإنه عندما تكون هناك حياة فهناك موت، وعندما يكون موت تكون هناك حياة، وحين يوجد إمكان فثمة استحالة، وحين توجد استحالة فثمة إمكان. وبسبب الصواب، هناك خطأ، وبسبب الخطأ هناك صواب». وهو يقول كذلك: ليس هناك شيء ليس «ذلك» وليس هناك شيء ليس «هذا»، ومن هنا فإنني أقول إن «ذلك» يحدثه «هذا»، وإن «هذا» يحدثه ذلك أيضا».

ويبدو أن شوان تسو يفكر من خلال أزواج من المصطلحات المتضايفة التي يرتبط أحدها بالآخر، فعلى سبيل المثال إذا لم يوجد مفهوم لما هو «أعلى» فليس هناك مفهوم لما هو «أسفل»، والشيء نفسه ينطبق على اليسار واليمين والصواب والخطأ، والذات والآخر... إلخ. وبالنسبة لهذه الأزواج من المفاهيم فإن وجود أحدها يفترض الآخر بصورة مسبقة، وإزالة أحدها تعني إزالة الآخر. وقد يعترض معترض فيقول: ليس من الواضح ما إذا كانت كل المفاهيم لايمكن إلا أن تكون متضايفة فحسب: والواقع أنه إذا تجنب المرء المفاهيم الوصفية وركز على المفاهيم الجوهرية فليس من الواضح بحال أن المفهوم سيكون ممكناً فقط إذا عارضه مفهوم آخر، فمن خلال أي المفاهيم يتعين معارضة مفاهيم: الإنسان، والدار، والكلب... إلخ لكي تعمل

كمفاهيم؟.

غير أنه وفقا لحجة شوانج تسو فإنه حتى مفهوم مثل «كلب» يشتمل ضمنا على الأقل، على مفهوم «لا كلب» ذلك أنه إذا لم يوجد مفهوم «لا كلب» فإن مفهوم «كلب» لايمكن أن يُستخدم على نحو متميز. بمعنى أنه سيكون من المستحيل تحديد ما يدعى بكلب وما لا يدعى به. والعجز عن استخدام مفهوم ما على الوجه الصحيح بطريقة متميزة هو برهان كاف على القول بأن الشخص ليس لديه هذا المفهوم على الإطلاق. ولكن من الشروط الضرورية لاستخدام مفهوم ما بصورة سليمة القدرة على التمييز بين ما يشير إليه المفهوم وما لايشير إليه. وهكذا من خلال المثال الراهن فإن وجود مفهوم «كلب» يتضمن معرفة ماليس بكلب، أو أن لديك فكرة عما هو «لا كلب». وطريقة التفكير نفسها يمكن أن تستخدم مع أي مفهوم جوهري، فإذا كان لديك فكر عن أي شيء فإن ذلك يفترض بصورة مسبقة قدرتك على التمييز بين ذلك الذي تشير إليه الفكرة وذلك الذي لاتشير إليه، وهذا يتضمن معرفة ما ليس عليه المفهوم. وهكذا ندرك أن مفهوم شيء ما هو على الدوام مرتبط بما ليس عليه ذلك الشيء. وهكذا يقول شوانج تسو: «إن هذا هو أيضا ذلك» و «عندما لايكون لهذا وذاك هذان، فهناك يوجد محور التاو ذاته».

وقد أمكن طرح هذا السؤال: أيهما هو الخاصية الجوهرية للمعرفة، اللاكلب أو الكلب؟ يقول شوانج تسو إن الرد ليس متمثلاً في أي منهما، حيث إن كلا منهما ضروري. وإذا وضعت هذه الحجة جنباً إلى جنب مع الحجة المستمدة من نزعة الشك، فإنها لاتفترض أنه ليست هناك معرفة ولا أن المعرفة الحقيقية مستحيلة، وإنما أنه ليس بمقدورنا أن نعرف قط (أي أن نتأكد) سواء ما تتمثل فيه هذه المعرفة أو تلك، أو ما إذا كانت لدينا معرفة حقيقية أم لا.

3. تفترض الحجة الثالثة مقدما، وهي الحجة التي تنطلق من المنظورات، الحجتين السابقتين. فمن الواضح أن الشيء الواحد يبدو مختلفاً بالنسبة لمختلف الناس إذا كانت منظوراتهم مختلفة، أو يبدو لي الشيء نفسه مختلفاً إذا ما غيرت منظور رؤيتي له. وإذا ما كانت أعضاء حواسي مختلفة، فلا شك أنني سأدرك الأشياء بصورة مختلفة. والمغزى من وراء هذا هو أن

الشيء الواحد له مظاهر عديدة تتوقف على من يقوم بإدراكه: فأي المظاهر هو المظهر الصحيح أو الحقيقي؟ هل ما تدركه الدورة أو القطة هو نفسه ما يدركه الإنسان؟ وهل ما يجري إدراكه الآن هو نفسه ما جرى إدراكه منذ دقيقة.

والمهم عند شوانج تسو هو أن هذه الأسئلة لايمكن الإجابة عنها، فكل شيء هو ما هو عليه، وليس شيئا آخر، وما هو عليه مستقل عن الكيفية التي يبدو بها لأي شيء أو لأي شخص. إنه متضمن في ذاته، في منظوره الخاص، والطريقة الوحيدة للوصول إليه هي تجاوز منظورنا، والنظر إلى الآخر كشمول كلي Totality من منظوره الخاص. والدعوى التي تطرح هنا هي أن كل شيء في العالم هو وحدة مكتفية بذاتها، ولها منظورها الخاص، وكل شيء له رؤية لذاته، وله وظيفة. ومن وجهة نظره فإن كل شيء هو شمول Totality. ولكن إذا كان كل شيء هو شمولا من وجهة نظره الخاصة، وليس من أي وجهة نظر أخرى، فإنه يبدو عندئذ أن الأخلاق والمعرفة نسبيتان بصورة خالصة. وإذا كان كل شيء ينظر إليه من وجهة نظره الخاصة فإن الصواب والخطأ يختفيان. وهذا هو على وجه الدقة ما يوصي به شوانج تسو: فلتكن لك وجهة نظر متعالية ترى كل شيء من منظوره السليم، من وجهة نظره الخاصة، وعندئذ ستكون هناك وحدة مع الكون، وستكون هناك استنارة، وسيتم العثور على التاو في كل شيء. ويقول شوانج تسو: «لا تعرف الأشياء أنها (ذلك) بالنسبة للأشياء الأخرى، وإنما هي تعرف حسب ما تعرفه هي نفسها». ويقول كذلك: «ذو العقل وحده يعرف كيف يحدد كل الأشياء باعتبارها واحدا». وهذا المعنى يتم تصويره بقصة الفراشة:

«ذات مرة حلمت، أنا شوانج تسو، بأنني كنت فراشة، وكنت سعيداً باعتباري فراشة. وكنت أعي أنني مسرور تماما بنفسي، ولكنني لم أكن أعرف أنني تشو. وفجأة استيقظت، وهنالك عرفت بجلاء أنني تسو. ولم أدر ما إذا كان تشو يحلم بأنه فراشة أم أن الفراشة هي التي تحلم بأنها تسو».

ويقطع شوانج تسو شوطاً أبعد، فينصح بالتخلي عن المنظور الجزئي الخاص، ويتبنى منظوراً شاملا:

«إننا نقول إن هذا صواب أو خطأ، وهو كذلك أو ليس كذلك. وإذا كان الصواب صواباً بصورة حقيقية، فإن الحقيقة القائلة بأنه مختلف عن الخطأ لا تدع مجالا للنقاش. فلتنس مرور الوقت (الحياة والموت). فلتنس التمييز بين الصواب والخطأ، واسترح في عالم اللامتناهي، وعلى هذا النحو ابق في نطاق اللامتناهي».

ومغزى الحجة المطروحة هنا هو أنه ليس بمقدورنا أن نعرف حقاً ما هو الشيء في ذاته قط، ولإيضاح هذا المغزى فإن الحجة «تفترض» وجهة نظر متعالية، فبمقتضى مقدماتها الخاصة ذاتها لايمكن للتجربة العادية أن توضح أي شيء عن الأشياء على نحو ما هي في حد ذاتها، باعتبارها شمولات لها منظوراتها الخاصة. ومن خلال افتراض وجهة نظر تجاوزية فحسب يمكن أن يعرف أن هناك أشياء في حد ذاتها مدرجة في منظوراتها الخاصة ولا سبيل لطرق المعرفة المألوفة. للوصول إليها. وافتراض وجهة نظر معينة ليس هو نفسه الدفاع عن وجهة النظر المتعالية على إيضاح أن وجهة النظر المعرفية المألوفة تؤدي إلى نزعة الشك، وبسبب هذا فإن الحجة التي تنطلق من نزعة الشك لها أهميتها هنا.

4. تمضي حجة شوانج تسو الرابعة، وهي الحجة التي تنطلق من نزعة الشك قُدما إلى القول بأن السؤال: «هل الأمر كذلك حقا؟» لايمكن الإجابة عنه قط. لنفترض، على سبيل المثال أنه يقال إن «س. أحمر». والرد السريع هو «لكن كيف يمكن إيضاح أنه أحمر حقا؟» ومكمن الصعوبة في البرهنة على أن هذا القول صحيح هو أن القول لايمكن مقارنته مع ما هو الحال عليه بالفعل، لأن أي قول حول ما هو الحال عليه بالفعل سيكون عرضة للشكوك ذاتها تماما كالقول الأصلي. وما تمس الحاجة إليه هو معيار للحكم على المعيار الأول، ومعيار للحكم على المعيار الثاني.. الخ، وهكذا إلى مالا نهاية. ولكن يبدو أنه اختيار معيار ثالث هو أمر مستحيل، ذلك أنه إذا كانت لـ «أ». و «ب». آراء متناقضة فإن من شأن معيار مقبول لدى «أ». أن يكون مرفوضا من جانب «ب»، ومن شأن معيار مقبول لدى «ب» أن يكون مرفوضا من جانب «أ». وإذا لم يكن المعيار مقبولاً من جانب أحد فلا فائدة ترجى منه. وبالتالي سيبدو من المستحيل الدفاع عن القول بأن «س». هو أحمر حقا.

وفي إحدى المناسبات طرح شانج تسو حجة الشك في صورة السؤال التالي: «كيف يمكن أن يعرف أن ما أدعوه بالمعرفة ليس في حقيقة الأمر عدم معرفة، وما ادعوه عدم معرفة ليس في حقيقة الأمر معرفة». وفي مناسبة أخرى طرح الحجة في صورة سؤال مختلف: «ذلك أن المعرفة تعتمد على شيء يتعين أن يكون صحيحاً، لكن ما تعتمد عليه غير مؤكد وقابل للتغيير. فكيف نعرف أن ما أدعوه بالطبيعة ليس في حقيقة الأمر إنساناً، وما أدعوه بالإنسان ليس في حقيقة أمره طبيعة».

ونزعة الشك هذه تتلقى دفعة أقوى إلى الإمام في العبارة التالية:

«لنفترض أننا ندلي بعبارة، ونحن لانعرف ما إذا كانت تنتمي إلى فئة أو أخرى. وسواء تنتمي إلى هذه الفئة أو غيرها. ولكن إذا أدرجنا الفئتين في فئة واحدة، فإن أحداهما لاتختلف عن الأخرى، غير أنه يتعين أن تدعني أوضح الأمر. كانت هناك بداية، وكان هناك زمان قبل تلك البداية، وكان هناك زمان قبل ذلك الزمان الذي سبق تلك البداية. كان هناك وجود، كان هناك عدم. كان هناك زمان قبل ذلك العدم، وكان هناك زمان قبل ذلك الزمان الذي سبق ذلك العدم. وفجأة هناك وجود وهناك عدم، ولكنني لا أعرف أي وجود وأي عدم هو حقاً وجود أو عدم. لقد قلت لتوي شيئا، ولكنني ما إذا كان ما قلت يقول شيئا حقاً، أولا يقول شيئاً.

ومن الجلي أن شوانج تسو يقوم بدور المتشكك في غِمار الإشارة إلى أنه من المستحيل معرفة أن من يُسمى بالإنسان هو إنسان حقاً أم أنه طبيعة حقاً، من المستحيل القول بما إذا كان شوانج تسو يحلم أنه فراشة تحلم بأنها شوانج تسو. وإذا أخذنا مثال الفراشة يمكن إدراك أن مشكلة شوانج تسو هي مشكلة التيقن من أنه يحلم أو أنه يجري الحلم به. وهو لايستطيع العثور على معايير لاسبيل إلى الشك فيها، يمكن أن تستخدم في التمييز بين كون المرء متيقظاً وكونه حالماً، وعلى معايير لاسبيل إلى الشك فيها للتمييز بين كون المرء يحلم به وكونه يحلم، ومن هنا فليس بمقدوره التيقن من أنه ليس موجودا كشخص في حلم فراشة.

والرد الواضح على هذا النوع من نزعة الشك هو أن الشكوك المعبر عنها هنا لامعنى لها إلا في إطار مشروع معرفي معين، هو في هذه الحالة مشروع معرفي يمكن في إطاره التعرف على أفراد مثل شوانج تسو والفراشة

والتمييز بينهما. وعندما يمضي شوانج تسو لاستخدام هذا المشروع لرفض هذا التعرف والتمييز، فإنه يرفض الأوضاع ذاتها التي في ظلها يكون مما له معناه وضع هذا التعرف والتمييز موضع التساؤل، وبهذه الطريقة فإنه يرفض الأسس التي تجعل الشك الأول أمراً ممكناً والتي تمس الحاجة إليها لتبين معنى نزعة الشك هذه، ذلك إنه مالم يكن بمقدور شوانج تسو أن يقبل القول: «ذات مرة، حلمت أنا شوانج تسو بأنني فراشة» فإنه ليس بمقدوره أن يمضي للشك فيما إذا كان قد حلم أنه كان موضعا للحلم.

وعلى الرغم من أن الرد السابق قد يكون كافيا لدحض نزعة الشك بصفة عامة، فإنه، لن يدحض موقف شوانج تسو. ولإدراك ذلك فلنتذكر أن شوانج تسو يدافع عن وجهة نظر متعالية. وحججه هي حجج سلبية، بمعنى أنها تستهدف دحض نظرة متناهية. لنفترض للحظة أن حجة شوانج تسو الوحيدة هي حجة تشككية، وإن الحجة الواردة فيما سبق تدحض بصورة مناسبة الحجة التشككية.

هل دحضت الحجة الواردة أعلاه شوانج تسو؟ لا، على الإطلاق. وفي حقيقة الأمر أن موقفه ازداد قوة، والسبب في هذا هو أن شوانج تسو يذهب إلى القول بأن الإطار المعرفي المألوف، غير مقنع وغير كاف، وأنه لابد من تبني إطار معرفي جديد، إطار معرفي شامل، للإفلات من قيود المشروع المعرفي المحدود الذي يتم توظيفه عادة. ولهذا السبب فإن الحقيقة القائلة بأنه على الرغم من أن نزعة الشك الشاملة مناقضة لذاتها فيما يتعلق بإطار تصوري مقيد بالطرق التي تعنينا هنا (على سبيل المثال إطار تصوري هو أساساً مكاني - زماني) .. هذه الحقيقة ليست حجة لصالح رفض نزعة الشك الشاملة، وإنما هي حجة لرفض مشروع معرفي محدود.

هل يعني التعرف على قصور المشروعات المعرفية المألوفة وتبني منظور متعالٍ رفض العالم العادي والدنيوي؟ إن الجواب هو بالنفي، ذلك أن تفسير «لاوتسو» و «شوانج تسو» بهذه الطريقة هو تجاهل لاهتمامها بالإصلاح الاجتماعي، وهو الاهتمام الذي ألهمهما فلسفتيهما. ويعبر كوهسيانج، وهو أحد الشراح اللاحقين لشوانج تسو، عن الأمر على النحو التالي:

«البكاء على نحو ما يبكي الناس هو تجل للعالم الدنيوي، أما التوحيد بين الحياة والموت، ونسيان الفرح والحزن، والقدرة على الغناء أمام الجثة

فذلك هو كمال العالم المتعالي...».

وعقب ذلك يمضي قدما، فيشير إلى أن الحكيم الحق، الشخص الذي يستطيع بصورة كاملة أن يتجاوز العالم الدنيوي، يجد السعادة في ذلك العالم الدنيوي، وهو يقول:

«لم يحدث قط أن كان هناك شخص جال في العالم المتعالي حتى أقصاه، ومع ذلك لم يكن متناغماً على نحو صامت مع العالم الدنيوي، كما لم يحدث قط أن كان هناك أي شخص متناغم على نحو صامت مع العالم الدنيوي ومع ذلك لم يطف بالعالم المتعالي. ومن هنا فإن الحكيم يطوف دوما في العالم المتعالي لكي يوسع نطاق العالم الدنيوي. وهو يتوافق مع الأشياء لأنه ليس لديه ذهن متأن ومترو».

في الحكيم يلتقي المتعالي والدنيوي، فها هنا يتحد تاو البشر مع تاو الكون في هوية واحدة ويعبر شوانج تسو عن الأمر على النحو التالي:

«في حالة الحكيم تكون حياته من إبداع السماء، ويكون موته هو تحول الأشياء. وهو في حالة السكون، يشترك مع «الين» في فضيلة واحدة، وفي الحركة يشترك مع «اليانج» في تدفق واحد. إنه ليس حامل لواء الحظ الطيب، وليس هو الذي يطلق الحظ السيىء* من عقاله وهو عندما يثيره شيء من خارج نفسه، عندئذ فحسب يستجيب، وعندما يضغط عليه، عندئذ يتحرك، وعندما يجد أنه ليس أمامه خيار، عندئذ فحسب ينهض. وهو ينحي المعرفة والغرض، ويمضي مع تعقل السماء. ومن هنا فإنه لايجلب كارثة من السماء، ولا تشابكاً من الأشياء، ولا معارضة من الإنسان، ولا لوما من الأرواح».

الهوامش:

(1) تقترب من فكرة هيجل في «الوجود الخالص» الذي يخلو من كل سمة أو تعين، ولذلك فهو«العدم» ذلك لأن كل ما يمكن أن يُقال عن «العدم» العام الذي لاسمة له ولاتحديد (فهو ليس انعدام الشجرة أو المنزل أو الإنسان فذلك عدم محدد) أنه موجود فحسب. (المراجع).

(2) مرة أخرى نلاحظ تشابها قويا بين هذه الفكرة، فكرة انتقال الأشياء المادية والروحية التي أضدادها، والفكر الجدلي الهيجلي الذي يرى أن «الغرور يسبق الانهيار» وسرعان ما تفل السكين

الحادة ... إلخ انظر مثلاً كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص 133 وما بعدها طبعة دار المعارف بالقاهرة. (المراجع).

20 الكونفوشية الجديدة: التناسق العظيم

١ ـ تحديات للكونفوشية:

الحركة الفلسفية الوطنية الثالثة الكبرى في الصين هي حركة الكونفوشية الجديدة. وتمثل هذه الفلسفة تناسقا للمبادىء التي تشكل أساس الكونفوشية والتاوية واستمدت إلهامها، على الأقل في بعض جوانبه، من تأثير البوذية الصينية، فقد كان دخول البوذية إلى الصين وتطورها عاملا مساعدا قويا في المناخ الفلسفي خلال القرون الوسطى في الصين. ولكن الكونفوشية الجديدة مدينة كذلك للتطور الذي شهدته التاوية الجديدة، ومدرسة الأسماء، والتطورات الميتفافزيقية في مدرسة إلينج ـ اليانج التفاعلية. ودون هذه العناصر كافة ما كان يمكن أن يحتمل أن يكون بمقدور الأخوين تشينج ونشوهسي إعادة تفسير مبادىء الكونفوشية ومفاهيمها على نحو يشمل وينسق المبادىء التي تبدو متصارعة في المدارس الفلسفية الأخرى في الصين.

في عام 221 ق.م. نجحت ولاية تشن Chin في إخضاع كل الولايات الأخرى في الصين، وللمرة

الأولى أصبحت الصين دولة موحدة. وعلى الرغم من التعاليم الكونفوشية القائلة إن الحكم ينبغي أن يتم بما يتفق والمبادىء الأخلاقية، وعلى الرغم من التعاليم التاوية القائلة إن الحكومة ينبغي أن تدع الناس وشأنهم بقدر الإمكان، باستثناء ماهو ضروري لرفاهيتهم ـ على الرغم من هذا كله فإن توحيد الصين قد تم نتيجة للقوة العسكرية والسيطرة الاقتصادية. غير أن هذه الواقعة على الرغم من وقوعها من خلال وسائل تتعارض مع كل من التاوية والكونفوشية فإنها لم تدحض أيا من هاتين الفلسفتين. بل إنها مالت في حقيقة الأمر، على المدى الطويل، إلى تأكيدهما معا، ذلك أن التقييد الزائد على الحد للناس، جنبا إلى جنب مع صرامة الحكم والافتقار إلى الاهتمام بالصفات والمزايا الأخلاقية، قد أدى إلى التمرد على أسرة تشن، وبحلول العام 206 ق.م. أي بعد ذلك بخمسة عشر عاما فحسب، سيطرت أسرة هان Han على البلاد. وقد دامت هذه الأسرة ما يزيد على أربعمائة عام، ويعود طول عمرها، على الأقل في جانب منه، إلى محاولاتها إقرار الوحدة السياسية وبناء صرح نظام اجتماعي جديد، وفقا للخطوط التي حددتها الفلسفة الكونفوشية.

وفي أوائل عهد أسرة هان، ومن خلال جهود تونج تشونج شو (179 ـ 104 ق.م) أساسا، ثم تبني الكونفوشية كفلسفة قومية للصين. وقد كان هذا ممكنا بسبب العلاقة الوثيقة بين السياسة والفلسفة في الصين، وهي العلاقة التي سمحت بأن يقوم نظام اختبار الملتحقين بالخدمة العامة وهو النظام الذي وضعه تونج تشونج ـ شو على أساس النصوص الكونفوشية. وبالإضافة إلى هذا، فقد ساعد تونج تشونج ـ شو في تأسيس الجامعة الإمبراطورية، حيث كانت النصوص الكونفوشية أساسا للتعليم بأسره. وعلى الرغم من أن هذه البرامج قد كفلت استمرار الكونفوشية، فإنها لم تحافظ على كونفوشية: كونفوشيوس ومنشيوس في نقائها، ذلك أن تونج تشونج ـ شو قد قام بتفسير النصوص الكونفوشية في ضوء مذهبه وشروحه المسهبة على نظريات إلينج ـ يانج والعناصر الخمسة، التي أدمج فيها جوانب معينة من التاوية.

وكان من نتائج تبني الكونفوشية للدولة أن تحديات المنظورات، والمواقف الفلسفية الأخرى، قد أسدل عليها ستار الصمت، فأصبحت الكونفوشية،

بغير هذه التحديات، محافظة. وكان الجهد الرئيسي الذي بذله الباحثون الكونفوشيون هو أن يضعوا هذه الفلسفة موضع التطبيق والممارس، وليس القيام بالمزيد من تطويرها على الصعيد الفلسفي. غير أنه لا يمكن للفلسفة أن تظل جامدة، وما لم يتم إخضاعها للنقد والتحليل فإنها تعجز عن التطور. وبناء على هذا، وبما أن المدارس الفلسفية الأخرى كانت دون دعم رسمي، فإنها لم تصبح مؤثرة بما فيه الكفاية لاجتذاب ذلك النوع من الانتباه العقلي الذي مست إليه الحاجة لتحقيق تطور أكبر، وحرمت الكونفوشية من التحديات التي مست حاجتها إلى تحقيق نموها القوي. وهكذا لم يتحقق تطور فلسفي وطني كبير في الصين في الفترة في بداية عصر ظهور المسيحية حتى بدايات الكونفوشية الجديدة تقريبا.

غير أنه خلال هذه الفترة نفسها كانت البوذية قد دخلت الصين، وأصبحت مؤثرة تماما، والواقع أن جميع الفلاسفة الكونفوشيين الجدد قد تكبدوا عناء مناقشة نقاط الضعف في البوذية، في حالة من جانبهم لتقليص نفوذها، وزيادة أهمية الكونفوشية وتأثيرها. ويرجع جانب من السبب في نمو البوذية في الصين وتطورها إلى أن كل المدارس البوذية المختلفة قد جاءت إلى الصين من خارجها وبالتالي كان هناك الحافز عن النقد المتبادل منذ البداية ذاتها. وبالإضافة إلى ذلك فإن البوذية قد مثلت تفسيرا نسقيا للعالم وللحياة الإنسانية، حددت الحياة العملية في إطاره بالإشارة إلى المبادئ النظرية، مثل طبيعة السببية، أو طبيعة قداسة بوذا، أو طبيعة الضمير، أو طبيعة الذهن.

ولم يفلح فلاسفة الصين الوطنيون في الجمع بين الكمال النظري النسقي، والوصف التفصيلي لمعالجة شؤون العيش. ففي التاوية كان هناك أساس عريض بما فيه الكفاية، ولكن الفلسفة ظلت أكثر تجريدا من أن تغدو عملية. وفي الكونفوشية كان هناك ثراء في القواعد التفصيلية التي تشكل مرشدا للحياة، ولكن كان هناك أساس نظري غير كاف لهذه الوصفات العلاجية. ومن هنا فإن البوذية ظهرت بالمقابل جذابة، وعلى نحو فوري، واكتسبت مايكفي من الاهتمام من جانب الباحثين والمثقفين الصينيين لضمان ترجمتها لا إلى اللغة الصينية فحسب، وإنما كذلك إلى المفاهيم الفلسفية والممارسية الصينية أيضا. وقد تبين أن الكثير من المدارس البوذية كانت

أكثر إغراقا في الجانب النظري من أن تستقطب الاهتمام في الصين، والفلسفات البوذية التي ضربت جذورها في الصين، مرت بتعديلات زادت اهتمامها بالأخلاق وبالسياسة، الأمر الذي أعطاها منحى أكثر اتصافا بالطابع العملي.

ولكن على الرغم من المدى الذي مضت إليه مدارس مثل هوان ـ ين، وتشن ـ ين، وتيان ـ تاي، وتشان و«تشينج تو» ـ في التعديل على يد الباحثين الصينيين المسؤولين عن تطورها، فقد استمرت النظرة إلى هذه المدارس على أنها فلسفات أجنبية وافدة. وساد حرص متزايد في صفوف الباحثين الكونفوشيين على أن يحل محل هذه الفلسفات الأجنبية شيء يضرب جذوره في ماضي الصين القديم. وبما أن الكونفوشية كانت لا تزال فلسفة الدولة رسميا، وكانت أنظمةالخدمة المدنية والجامعة تقوم على أساسها، فإن من الطبيعي أن ينظر إليها على أنها الأساس الذي يمكن أن تستمد منه هذه الفلسفة، التي قد تبرهن على أنها أسمى من الفلسفات البوذية. وبهذه الطريقة فقد برهنت البوذية على أنها العنصر المساعد النقدي في الدراسات الكونفوشية التي أفرزت الكونفوشية الجديدة.

بدأت الكونفوشية الجديدة بمحاولة للعثور على تفسير ميتافيزيقي للكون يتسم بالشمول شأن التفسير البوذي، لكن الميتافيزيقيا الجديدة كان ينبغي أن تكون إيجابية تماما، فهي مبنية على تفوق الأشخاص الفرديين، والأشياء المفردة، كما أنها ينبغي أن تؤكد السمات الأخلاقية للكون، وتمهد السبيل لتحقيق الخير الأخلاقي بين الناس. وبهذا الإنجاز الميتافيزيقي، أمكن إعادة صياغة الفلسفات الأخلاقية والاجتماعية للكونفوشية، وأقامتها على هذا الأساس. والواقع أن هذا الأساس الجديد من شأنه السماح بمركب أو خلاصة من المبادى* والاتجاهات التاوية والبوذية والكونفوشية والتعبير عن فلسفتي التاوية والكونفوشية العمليتين.

وقد كانت البوذية شديدة التأثير في الصين في الفترة من نحو عام 800 إلى عام 1200. غير أنه بعد هذه المرحلة، ومنذ بداية القرن الثالث عشر، عندما تكاملت الكونفوشية الجديدة، أخذت البوذية في التراجع. والأعوام السبعمائة من التاريخ الفلسفي الصيني التي أعقبت ذلك، هي بوضوح كونفوشية جديدة.

2 ـ شوتون ـ آي Chou Tun-i

كان شوتون ـ آي (1017 ـ 1073) هو المسؤول، بصورة مباشرة، عن وضع أسس الكونفوشية الجديدة. وقد ولد في عصر نظر خلاله المسؤولون الحكوميون إلى هيمنة الفلسفات البوذية في الصين على أنه تهديد للتنظيم الاجتماعي للبلا، وقد خشي هؤلاء المسؤولون أن يؤدي موقف البوذيين السلبي حيال الحياة في العالم وتفضيلهم الانسحاب من الحياة الاجتماعية النشطة إلى الأديرة ـ يؤدي إلى تقويض أشكال التنظيم الاجتماعي الصيني.

وقد حاول أو ـ يانج هسيو Ou - Yang Hsiu (1007 ـ 1072) على سبيل المثال صياغة هذا الشعور بالقلق في صورة برنامج عمل، بالإشارة إلى أن البوذية يمكن التصدي لها بإظهار فلسفات الصين الوطنية، وإيضاح أنها أسمى من الفلسفات البوذية. وقد عادت صعوبة تنفيذ ما اقترحه أو ـ يانج هسيو في المقام الأول إلى الحقيقة القائلة إن الفلسفات البوذية كان بوسعها أن تفخر بفلسفة كاملة للحياة تستند الاعتبارات العملية في إطارها إلى مبادى* ميتافيزيقية واسخة. وبالمقابل لم تكن الفلسفات الصينية كاملة من الناحية النسقية، فقد مال الفلاسفة الصينيون إلى الاهتماما بالأمور المطروحة أمامهم، ولم يكترثوا بروعة المذاهب النظرية، ومن هنا فإنهم على الرغم من أنه كانت لديهم أقوال مأثورة وقواعد للعيش، لم يكونوا في وضع يتيح لهم تبرير هذه الأقوال المأثورة والقواعد بالالتجاء إلى فلسفة شاملة.

وهكذا فإن المشكلة في التصدي للبوذية كانت مشكلة الاضطرار لبناء صرح فلسفة نسقية للطبيعة والعالم تؤكد الحياة تماما، وتشدد على أهمية أمور بعينها والأشخاص الفرديين.

وكان هان يو Han Yu (768 ـ 824) الذي غرس بذور الكونفوشية الجديدة يعبر عن انتفاء سائد في عصره عندما قال: «ولكن أتباع لاوتسو وبوذا الذين يتحدثون عن إصلاح العقل، يتجاهلون الآن هذا العالم كما يتجاهلون وطنهم، وينحدرون بالواجبات المألوفة التي تقتضيها السماء إلى العدم، فإذا سرنا وراء أفكار «لاو تسو» فإن الابن لا يتعين عليه أن ينظر لأبيه كأب، ولا يتعين على الرجل أن ينظر إلى الملك باعتباره ملكا، بل إنه لا يتعين عليه أن يؤدي واجباته كأحد الرعايا.

غير أن هان يو مضى إلى مايتجاوز مجرد النقد، ودعا إلى العودة إلى كونفوشيوس. وكان معنى هذا، على نحو ما تصوره، العودةإلى حب شامل كأساس مشترك لكل نشاط إنساني. وهذا الحب الشامل ينطلق من الطبيعة الإنسانية الأساسية، ذلك أنه يمثل ماهو أساسي بالنسبة لكل الناس. وبالإضافة إلى الحب، فإن الطبيعة الإنسانية تتألف من: اللياقة والإخلاص، والاستقامة والحكمة.

ويمكن التمييز بين ثلاث درجات من الأشخاص على أساس الكيفية التي تتم بها ممارسة هذه الفضائل الخمس التي تشكل الطبيعة البشرية. وإذا كانت إحدى هذه الفضائل، وهي فضيلة الجين Jen هي الفضيلة السائدة، وإذا كانت الفضائل الخمس تجري ممارستها كذلك، فإن الشخص يكون ساميا ومتفوقا. أما إذا لم تكن أي من هذه الفضائل قد بلغت الكمال ولم تجر ممارستها إلا في بعض الأحيان وبصورة تفتقر إلى النقاء، فإن الشخص ينتمي إلى الدرجة المتوسطة. وعندما ترفض «الجين»، ولا تكون الأفعال متفقة مع الفضائل الأربع الأخرى فإن الشخص يكون متدنيا. ويؤكد نظام الدرجات الثلاث هذا، الذي يعترف به عادة كمساهمة فكرية أصيلة من جانب هان يو، الأولوية التي جعله ا لمبادىء الكونفوشية الأخلاقية.

كانت اعتراضات هان يو راجعة في المقام الأول للاهتمام الزائد على الحد بالتأمل الميتافيزيقي في إطار التاوية والبوذية، على حساب الأمور، ومن هنا ذهب إلى القول إن تاو (طريق) الحياة يتألف من محبة الناس، ومراعاة العلاقات الإنسانية والآداب العامة (اللياقة). وهذا الاهتمام بالأمور العملية والاعتقاد بأن الكونفوشية على قدم المساواة بصورة كاملة مع البوذية والتاوية، يبدو بالغ الجلاء عند لي أو Li Ao وهو أحد تلاميذ هان يو. ويقول لي أو: لي الحق الجميع بمدارس «لو تسو» و«بوذا»، و«شوانج ـ تسو»، و«ليه تسو»، وهم جميعا يعتقدون أن المفكرين الكونفوشيين ليسوا من التضلع في المعرفة بحيث يحيطون علما بالطبيعة، والنظام السماوي، ولكنهم هم على هذا القدر من التضلع فيها. وفي مواجهة أولئك الذين يثيرون هذا الضجيج أبذل قصارى جهدي لإظهار النقيض لما يقولونه.

ويذهب «لي أو»، في غمار محاولته إظهار الطابع الملائم الذي تتم به الكونفوشية، إلى القول إن الطبيعة الإنسانية هي طبيعة خيرة أصلا، ولكن

العجز عن السيطرة على المشاعر أو الانفعالات أو تهدئتها يفضي إلى الفساد، ولهذا مست الحاجة إلى الفضائل الكونفوشية لتنظيم المشاعر. ولكنه لم يميز، فيما يبدو، بوضوح بين الفضائل الكونفوشية، والطريقة (تشان) البوذية للتغلب على الرغبات، والشهوات، فحينما سئل عن الكيفية التي يمكن للإنسان أن يعود بها إلى الخير الأصلي لطبيعته رد قائلا: «مادام أنه ليس هناك رؤية وإمعان للفكر، فإن انفعالات المرء لا تتحرك. وعندما يتم كبح جماح الانفعالات فإن المرء تتاح له الطريقة الصحيحة في التفكير، والتفكير الصحيح لا يعني الرؤية ولا إعمال الفكر. فقد ورد في كتاب (آي ـ كنج) أنه: «حيثما تزول الأفكار الشريرة فإننا نحافظ على الحقيقة».

وعلى الرغم من أن «هان يو»، و«لي أو»، لم ينجحا في محاولاتهما لإحياء الكونفوشية كمنافس قوي للبوذية، فإنهما مهدا الطريق بالفعل للمحاولة الأولى لتقديم أساس نظري للكونفوشية على يد «شو تون ـ آي».

وقد أفلح «شو تون ـ آي»، من خلال تجميع مفاهيم من العديد من الفلسفات وإعادة تفسيرها، في بناء أساس ميتافيزيقي يمتد ليشمل الوجود بأسره. وكان مفهوما «الين» و«اليانج»، كفكرة إيجابية بالنسبة للأول، وسلبية في حالة الثاني عن الواقع، مألوفين لدى شو تون ـ آي. وكان الفكرة القائلة إن هذين المبدأين ليسا أولين بصورة مطلقة، مألوفة كذلك بالنسبة له، فقد ذهب التاويون إلى القول إن «التاو» سابق على الأشياء كافة، وهو مصدر الوجود والعدم، أو «اليانج والين». غير أن الصعوبة في المفهوم التاوي كانت تكمن في أن التاو نفسه قد نظر إليه باعتباره عدما، وبالتالي مالت الفلسفة بأسرها إلى اتخاذ طابع سلبي. ولكن لو أن مصدر مبدأي «الين واليانج»، كان إيجابيا بدلا من أن يكون سلبيا، فإنه يمكن أن يكون أساسا لتفسير فلسفي يمكن أن يؤكد الطابع المطلق للجزئي، وهو يحوي، وفي الوقت نفسه مبدأ لتفسير هذا الجزئي. وهذا هو على وجه الدقة ما حققه شو تون ـ آي من خلال النظر إلى المطلق العظيم (تاي ـ تشي Tai - Chi) باعتباره مصدر الأشياء كافة، ومنتج الين واليانج، ويلي ذلك أن التفاعلات بين الين واليانج تنتج العناصر الخمسة وهي الماء، والنار، والخشب، والمعدن، والتراب. ومن خلال المزيد من التفاعل يتم إنتاج كل

مابقي من الواقع.

ويقول «شو تون ـ آي»، في معرض وصفه لإنتاج الين واليانج من المطلق العظيم: «يقوم المطلق العظيم من خلال الحركة بتوليد اليانج. وعندما تصل حركته إلى ذروتها، فإنها تصبح هادئة. ومن خلال الهدوء يقوم المطلق العظيم بتوليد الين». ويميل تفسيره للكيفية التي يتم بها إنتاج الين واليانج من المطلق العظيم، إلى حد كبير، إلى الاعتماد تماما على المفهوم التاوي الخاص بـ «الارتداد أو الانعكاس بوصفه حركة للتاو»، حيث يقول التاويون إن الواقع هو تجلي لارتداد التاو أو انعكاسه، فيما هو يمضي من جانب أقصى متطرف إلى الآخر. وهكذا، فإنه يمضي إلى القول: «عندما يصل السكون إلى ذروته يبدأ النشاط، وهكذا فإن الحركة والسكون يتراوحان فيما بينهما ويصبح أحدهما جذر الآخر، الأمر الذي ينشأ عنه التمييز بين الين واليانج، وهكذا يتم إقرار النمطين».

وبعد أن أرسى «شو تون ـ آي» على هذا النحو أساس مبدأي «الين واليانج» المطلق العظيم، يوضح أنه من خلال التفاعل بين هذين المبدأين، والتحول المتبادل الناجم، تنتج قوى أو مبادى* أشياء خاصة، ويقول: «من خلال تحول اليانج واتحاده مع الين تنشأ العناصر الخمسة: الماء، والنار، والخشب، والمعدن، والتراب» وينظر هذه العناصر الخمسة على أنها المبادى* المادية للأشياء. وعلى سبيل المثال فإن الخشب كمبدأ للاتجاه هو الشرق، وكمبدأ للمواسم هو الربيع، وكمبدأ للجسم هو الكبد، وكمبدأ للون هو الأزرق. ولأن هذه العناصر الخمسة لا ينظر إليها على أنها أشياء، وإنما على أنها مبادى*، فإنها يمن أن تعتبر الأساس المشترك للأشياء كافة.

وفي ضوء المطلق العظيم، ومبدأي الين واليانج، ومبادى* عناصر الكون المادية، فإنه مازال يتعين تفسير الكيفية التي يمكن تؤشر بها هذه المبادى* في العدم لدفعه إلى الوجود. ويوضح شو تون ـ آي ذلك على النحو التالي:

«عندما تتحد حقيقة غير المطلق (أو غير الموجود) وماهية الين واليانج والعناصر الخمسة في وحدة غامضة، ينشأ التكامل. ويشكل «تشيين Chien» (السماء) العامل الذكوري، وكون Kun (الأرض) العامل الأنثوي. ومن تفاعل هاتين القوتين الماديتين «تولد الأشياء التي لا حصر لها وتتحول، وهذه الأشياء تنتج وتعاود الإنتاج، الأمر الذي نجم عنه تحول لا ينتهي»

(ص 463).

ونموذج الإنتاجهو الذكر الرمزي والأنثى الرمزية، ذلك أن الذكر والأنثى يفهمان، في الحال، باعتبارهما المبدأين اللذين باتحادهما يجليان إلى الوجود ما لم يكن في السابق موجودا. ويقال إن الوحدة بين اللاموجود ومبدأي الين واليانج والعناصر الخمسة غامض، لأنه ليس من الواضح كيف يمكن الماهو موجود أن يرتبط بما ليس موجودا. ومع ذلك إذا لم تكن هناك علاقة ما ممكنة، فكيف يمكن جلب ما ليس بموجود إلى رحاب الوجود؟ إن الأشياء المحددة التي تجلب إلى الوجود من خلال هذا الاتحاد الغامض لها أنماطها الخاصة لإعادة التوالد، فهناك نشاط إنتاجي لا يتوقف للأشياء.

وقد أفلح «شو تون ـ آي» في هذا الجزء من تفسيره للمطلق العظيم، في تقديم صورة ميتافيزيقية لأصـل الأشياء، حيث تتبعها وصولا إلى المطلق العظيم، ولإكمال تفسيره مست الحاجة إلى أن يبين كيف تندرج الموجودات البشرية في هذه الصورة. وقد قام بذلك في الكلمات التالية:

«إن الإنسان وحده هو الذي يمتلك (القوى المادية) في أقصى امتياز لها، ومن ثم فإنه الأكثر ذكاء. فتظـهر صورتـه الفيـزيقية وتتجلى للعيان، وتعمل روحه على تطوير الوعي. والمبادئ الأخلاقية الخمسة الخاصة بطبيعة (الإنسانية أو «الجـين» والاستقامة واللياقـة والحكمة، والإيمان) يثيرها العالم الخارجي وتتفاعل معه، وتنغمس في النشاط، فيتم التمييز بين الخير والشر، وتأخذ الشؤون الإنسانية مكانها» (463).

ومعنى هذا الوصف لمكانة الإنسانية في النظام الكلي للكون هو أن مبدأ الحكيم، أو الشخص الكامل، متحد مع مبدأ المطلق العظيم، وبالتالي فإن البشر في كمالهم يشكلون تناسقا مع الكون. وبدايات الحكمة تستمد من المطلق العظيم، تماما شأن بدايات كل شيء موجود آخر. وفي حالة البشر فإن هذه البدايات هي المبادئ الأخلاقية للإنسانية (الجـين) والاستقامة واللياقة، والحكمة، والإيمان. ويتعين على المرء لكي يصبح حكيما، ويغدو في تناسق مع الكون، أن يكـون صادقا مع هذه المبادئ الأخـلاقية. وهذا هو ما يقصده شوتون ـ آي عندما يقول إن «التشينج Cheng» هو أساس الحكيم، ذلك أن التشينج (الإيمان أو الخلاص) يعني أن تكون صادقا مع طبيعتك».

3 ـ فلسفة المبدأ: الإخوان تشينج

على الرغم من أن شو تون ـ آي قد أرسى أساس الكونفوشية الجديدة فقد كان أخوان، هما تشينج هاو (1032 ـ 1085) وتشينـج آي (1033 ـ 1107) هما اللذان منحا الكونفوشية الجديدة هيكلها الذي دام طويلا. وقد حققا هذا بجعل مبدأ (لي Li) أساسا لفلسفتهما. وقد أضاف الأخوان تشينـج جهدهما إلى ما أنجزه شوتون ـ آي، الذي درسا على يديه لمدة عام، فقاما بإحلال هذا المبدأ محل المطلق العظيم، الذي بدا لهما مفرقا في التجريد وتاويا إلى حد بعيد.

وقد كان السبب الفلسفي الأساسي لهذا الإحلال هو إرساء كمال الطبيعة الإنسانية على أساس آمن. وقد كان شوتون ـ آي معنيا في المقام الأول بميتافزيقا الواقع، ووجد في مفهوم المطلق العظيم المفتاح لوحدة الأشياء المهيمنة. غير أن مفهوم المطلق العظيم كان أكثر تجريدا من أن يقدم أساسا لفلسفة عملية للأخلاق، وهي الفلسفة التي كانت موضع الاهتمام الرئيسي لدى تشينج هاو وتشينج آي.

واستطاع الأخوان تشينج التركيز بصورة كاملة، تقريبا، على فلسفة الفعل الإنساني، لأن شو تون ـ آي كان قد قدم بالفعل تفسيرا للوحدة الميتافيزيقية للواقع. وإذا قاما بالتركيز على إيضاح الكيفية التي يمكن بها الوصول إلى كمال الطبيعة الإنسانية بحيث يستطيع كل شخص أن يغدو حكيما، وبحيث يستطيع الجميع الحياة معا في تناغم، فقد أدركا الحاجة إلى أن يكون هناك مبدأ أول يمكن إعماله في مواجهة كل شيء وكل شخص وكل فعل. ويتعين أن يكون هذا المبدأ أكثر من مجرد مصدر ينطلق منه كل شيء. كما أنه ينبغي كذلك أن يعمل باعتباره قانون كونه كامنا في صميم كل شيء، يفضي عليه الوجود، ويوجه وظيفته.

ولأن المبدأ الذي تنطلق منه كل الأشياء هو نفسه كالمبدأ الكامن في أشياء محددة (حيث يكمن الفارق الوحيد في التجلي أو التجسد) فإن كل الأشياء تشكل وحدة فيما يتعلق بالمبدأ. وعندما يتم تحقيق المبدأ، وإظهاره في الأفعال كافة، فإن التناغم الكامل سيتم تحقيقه، ويقول تشينج آي: «إن ذلك الكامن في الأشياء هو المبدأ و: «المبدأ واحد في العالم. وعلى الرغم من أن هناك العديد من الطرق في العالم، فإن المقصد يظل هو نفسه،

وعلى الرغم من أن هناك مائة من المداولات فإن النتيجة تظل واحدة. وعلى الرغم من أن الأشياء تتضمن العديد من التجليات، والأحداث تمضي عبر تحول لا نهائي، إلا أنها عندما يوحدها الواحد، فلا يمكن أن يكون هناك تناقض» (ص 571).

ويقول «تشينج هاو»، في غمار مناقشته للمبدأ باعتباره العامل الموحد في الواقع: «إن السبب في أنه يقال إن كل الأشياء تشكل كيانا واحدا هو أنها كلها لها هذا المبدأ» (ص 533). ويقول كذلك: «هناك مبدأ واحد في العالم» (ص 534).

وتكشف هذه الملاحظات من جانب الأخوين تشينج عن أنهما قد نظرا إلى المبدأ باعتباره، في وقت واحد، مصدرا للأشياء وقوة موجهة في داخل الأشياء، أي أنه على الرغم من أن المبدأ ينظر إليه على أنه واحد، والمصدر لكل شيء، فإنه ينظر إليه على أنه كثير كذلك، حيث إنه كامن في كل الأشياء الكثيرة التي انطلقت من المصدر. كيف يمكن للمبدأ أن يكون واحدا وكثيرا معا؟ من الضروري للإجابة عن هذا السؤال أن نفهم كل من فكرة المبدأ بشكل عام، والمفهوم المحدد للمبدأ الذي استخدمه الأخوان تشينج.

يقول الأخوان تشينج إنه من الضروري لكي يتم إنتاج أي شيء، أن يكون هناك القوة المادية (تشي Chi) والمبدأ (لي Li) معا. والقوة المادية هي «المادة» الديناميكية التي تتألف منها الأشياء المختلفة تكون مختلفة بالفعل، فالتفاحات ليست أشجارا، والأشجار ليست ناسا. إلام يعود الاختلاف؟ جواب الأخوين تشينج هو أنه يعود إلى «الشكل» و«الوظيفة». فالتفاحات لا تؤدي وظيفة ولا تتصرف على نحو ما تفعل الأشجار أو الناس، وهي ليست لها الألوان، ولا الروائح ولا الأصوات، ولا النكهات... إلخ ذاتها. والسبب في أنها تبدو مختلفة في اللون، والرائحة، والصوت، والمذاق، والشكل راجع إلى مبادئها المختلفة. وإذا كان الأمر كذلك، فمن الجلي أن المفهوم العام للمبدأ هو مفهوم «السبب في أن شيئا ماهو عليه فحسب، وليس شيئا آخر». وحيث إن هناك اختلافات بين الأشياء، وحيث إن هذه الخلافات يمكن تفسيرها، فإنه ينبني على ذلك أن تكون هناك أسباب للخلافات، والأسباب ممكنة لأن الأشياء تميز بحسب مبادئها، أي أنه في التحليل النهائي تتمثل أسباب التمييز بين أي شيئين في تعرف مبدأي هذين الشيئين، حيث إن

الأسباب تكشف النقاب عن المبادى*.

وقد قام الأخوان تشينج بتوسيع نطاق هذا المفهوم عن المبدأ ليشمل إجمالي ماهو موجود. فكل ماهو موجود ـ السماء والأرض و«الأشياء العشرة آلاف» ـ إنما يوجد بسبب المبدأ، أي أن هناك سببا لوجود الأشياء. وفضلا عن ذلك، فإن مبدأ الكون هذا ليس مختلفا بصورة حقيقية عن المبدأ في أي شيء بعينه، لأن الشيء المحدد أو المتعين لا يوجد إلا كتجل للمبدأ الأسمى. والأشياء تميز بحسب «تجسيد» المبدأ، وليس بحسب المبدأ باعتباره كذلك. وما يجعل شيئا ما ماهو عليه إنما هو المبدأ مجسدا ومتجليا بطريقة معينة في قوة مادية.

يبدو، إذن، أن المبدأ في فلسفة الأخوين تشينج قد أشار إلى السبب، أو القانون، الذي يعمل في داخل الأشياء، فيمنح الكون نظامه. ومن هنا فإن أهمية جعل المبدأ أساسا لفلسفتهما هي أنه أتاح لهما كونا منظما. وهكذا فقد ذهبا إلى القول إن النظام في المجتمع الذي ينبع من تنظيم الفرد وتهذيبه يجد أساسا له في هيكل الكون ذاته. وقد منح هذا المفهوم الكونفوشية الجديدة الأساس الميتافيزيقي لفلسفتها الاجتماعية الذي كانت تفتقر إليه.

ومن الممكن، بالاستعانة بفهم عام لفكرة المبدأ والوظيفجة التي يضطلع بها في فلسفة الأخوين تشينج، التحول إلى كتابتهما للقيام بتحليل أكثر تفصيلا للمبدأ وتطبيق المبدأ على الشؤون الإنسانية العملية.

ذات مرة سأل أحدهم «تشيج آي» عما إذا لم يكن المرء في غمار تمحيصه للأشياء للوصول إلى فهم يسمح له بأن يصبح حكيما يتعين عليه أن يهتم بالأشياء الداخلية. مثل المشاعر، والخواطر، أو بالأشياء الخارجية، مثل الأحداث الطبيعية، فرد قائلا: «لا يهم. فكل ما يوجد أمام أعيننا ليس إلا أشياء، وكل الأشياء لها مبادئها. فعلى سبيل المثال، ابتداء من ذلك الذي بمقتضاه تغدو النار حارة، والماء باردا إلى العلاقات بين الحاكم والوزير، وبين الأب والابن، تلك كلها مبادى* (ص 568).

ويوضح هذا من مبدأ الشيء ينظر إليه باعتباره مصدر النشاط الجوهري لذلك الشيء، لأن النشاط الجوهري للنار هو أن تشع الحرارة، وما يجعل النار حارة هو المبدأ. ولكن من الواضح كذلك أن ما يتعين تمحيصه ليس

تعدد التفصيلات، وإنما المبادى* فقط التي تعمل من خلال التجليات التفصيلية للأشياء. وهكذا فإنه في معرض الرد على السؤال: «إذا قام المرء بتمحيص شيء واحد فقط، فهل يفهم شيئا واحدا فحسب أم يفهم المبادى* المختلفة؟» يقال: «إن علينا أن نسعى لفهم الأمر كله. غير أنه حتى ين تسو (حكيم يشار إليه في كتاب «المختارات» لكونفوشيوس) لا يمكنه أن يفهم عشر نقاط عندما يسمع نقطة واحدة. وعندما يفهم المرء المبدأ في نهاية المطاف، فإنه حتى ملايين الأشياء يمكن فهمها». (ص 568 ـ 569).

ومن الواضح أن ملايين الأشياء بتفاصيلهاهي ما يستعصى على الفهم، ومن ثم فإن المعنى المقصود هو أن ملايين الأشياء يمكن فهمها من خلال مبدأها الأساسي، فعلى سبيل المثال: عندما يتم فهم العلاقة بين الأب والابن، فإن العلاقات بين الآباء والأبناء في ملايين من الحالات الجزئية يتم فهمها. وعندما يتم فهم حب الأم لوليدها لمرة، فإن حب الملايين من الأمهات للأطفال حديثي الولادة يتم فهمه، حتى دون تمحيص الحالات الجزئية. والسبب هو أن المرء يعرف المبدأ المعني بالأمر. وهذا هو السبب في أن تشينج آي يقول: «كل الأشياء الموجودة تحت السماء يمكن فهمها في ضوء مبدأها، وكما أن هناك أشياء، فلابد أن هناك مبادى* محدد» (ص 563).

وفي مناسبة أخرى قال: «الشيد واقعة، وإذا ما تم تمحيص المبادى* التي تشكل أسس الوقائع فإن كل المبادى* سيتم فهمها» (ص 552). ويبدو، إذن، أن مبادى* أشياء محددة أو نوعيات محددة من الأشياء ـ كمبدأ ـ هي واحدة، على الرغم من أنها تختلف فيما يتعلق بتجسيدها والتجلي في القوة المادية. وعلى سبيل المثال فإن مبدأ كلب يختلف عن مبدأ شخص. وإذا لم يكن الأمر كذلك لما كان بمقدور المرء أن يميز بين الاثنين. ولكن هذا الخلاف يرجع إلى تجسيد المبدأ في خصوصية القوة الماديةة، ولا ينطلق من طبيعة المبدأ باعتباره كذلك. وبالقياس على ذلك فإن المرء قد يلاحظ في معرض المقارنة بين قطع خزفية أن الأقداح تختلف عن الأطباق، وقد يشار إلى أن ذلك يعود إلى مبادئها المختلفة، ولكن كلا من القدح والأطباق، وقد يشار إلى أن ذلك يعود إلى مبادئها المختلفة، ولكن كلا من القدح والأطباق سواء من حيث إنهما مؤلفان من نوع من المواد يعرف بالرماد

العظمي، ولابد من الإقرار بأن الرماد العظمي المتجسد في القدح والطبق لا يختلف في حالة أحدهما عن الآخر. وبالمثل يمكن أن يقال إن المبدأ العظيم المشترك في العشرة آلاف شيء لا يختلف في كل حالةعلى الرغم من أن التجسيد مختلف.

والأسئلة التي تبرز من هذا التحليل هي:

1 ـ ما طبيعة المبدأ المسؤول عن مادة الكون ووظيفته؟

2 ـ كيف يرتبط مبدأ الكون بالبشر؟

3 ـ هل العقل مختلف عن المبدأ أم أنه متحد معه؟

والردود على هذه الأسئلة تكشف عنها النقاب الفلسفة العملية التي دعا إليها الأخوان تشينج.

يقول تشينج هاو: «على الدارس قبل كل شيء أن يفهم طبيعة الجين. وإنسان الجين يشكل كيانا واحدا مع كل الأشياء دونما اختلاف. والاستقامة، واللياقة، والحكمة، والإيمان هي كلها (تعبيرات) عن الجين» (ص 523). والسبب في أن الدارس يتعين عليه أولا أن يفهم الجين هو أن الجين هو المبدأ. وبتعبير آخر فإن طبيعة المبدأ في حالةالبشر هي الجين. ولكن بما أن المبدأ هو نفسه في الطبيعة كما هو في البشر، فإنغرس الجين هو في الوقت نفسه إقرار للوحدة مع كل الأشياء. وكما يشير تشينج هاو: «ليس هناك فارق بين الطبيعة والإنسان» (ص 538). وهكذا فإن معرفة الجين هي معرفة المبدأ ومعرفة المبدأ هي معرفة (بطريقة ما) للأشياد كافة، وأن تكون في تناغم معها (تكوين لكيان واحد).

يشير تشينج آي إلى أن معرفة الجين ليست مسألة تتعلق بتوافر معلومات عنها، وإنما هي مسألة معايشة لهذا المبدأ. وهو يوضح هذه النقطة على النحو التالي:

«المعرفة الحقة، والمعرفة المألوفة مختلفان. لقد رأيت ذات مرة فلاحا جرحه نمر. وعندما قال أحدهم إن النمر عاكف على إلحاق الأذى بالناس، استبد الفزع بالجميع، ولكن محيا الفلاح استجاب على نحو مختلف عن الباقين، وحتى الصبي الصغير يعرف أن النمور بمقدورها إلحاق الأذى بالناس، ولكنها ليست معرفة حقة، والمعرفة لا تغدو حقا إلا عندما تكون من نوعية معرفة الفلاح. ومن هنا فإنه عندما يعرف الناس الشر، ويواصلون

اقترافه، فإن تلك لا تعدو معرفة حقة، ولو أنها كانت كذلك لتوقفوا عن اقتراف الشر حقا» (ص 551). هكذا فإنه عندما يقول تشينج هاو إن الدارس يتعين عليه أولا وقبل كل شيء أن يصقل إنسانيته، وأن يحيا وفقا لمبدأ الجين. وتلك هي، بالطبع أصعب المهام قاطبة، ذلك لأنها مهمة قوامها أن يصبح المرء حكيما.

يلاحظ تشينج آي أنه في مدرسة كونفوشيوس كان هناك ثلاثة آلاف تلميذ، ولكن واحدا فحسب - هو ين تزو - جرت الإشادة به باعتباره محبا للتعلم. وسبب الإشادة بين تسو هو أنه هو وحده قد ركز تماما على تعلم طريقة التحول إلى حكيم، والتحول إلى حكيم هو الهدف الأسمى. ذلك أن الحكيم يمثل الشخص الكامل، وفي فلسفة ينظر في إطارها إلى واقع الشخص باعتباره الواقع الأسمى فإن كمال الشخص يمثل كمال الواقع المطلق.

ولكن هل من الممكن بالنسبة للشخص أن يتعلم أن يصبح حكيما؟ ويرد تشينج آي على هذا السؤال بالإيجاب:

«من جوهر الحياة المتجمع في السماء والأرض، يتلقى الإنسان العناصر الخمسة (الماء، النار، الخشب، المعدن، والتراب) في أعلى امتياز لها. وطبيعته الأصلية نقية وهادئة. وقبل أن تثار المبادى* الأخلاقية الخمسة لطبيعته والمسماة: الإنساني

بالاستقامة، اللياقة الحكمة، والإيمان فإنها متسمة بالكمال. وفيما تظهر صورته الفيزيقية فإنها تتصل بالأشياء الخارجية وتثار من الداخل، وعندما تثار من الداخل تنشأ المشاعر السبعة وهي السرور، والغضب، والأسى، والنشوة، والحب والكراهية والرغبة. وعندما يقوى الشعور ويغدو لا مباليا على نحو متزايد، فإن الضرر يلحق بطبيعته» (ص 548).

وبعد أن تم تحديد الخير والنقاء الأصليين للإنسان ورد الشر فيه إلى اختلال هذا الخير الأصلي بسبب المشار التي فقدت السيطرة عليها، فإن من الممكن الإشارة إلى أن بمقدور المرء أن يصبح حكيما بتعلم السيطرة على المشاعر، ومن خلال ذلك العودة إلى المبدأ الأصيل في نقائه. ومن هنا قال تشينج آي: «طريق التعلم لا يعدو أن يكون إصلاح ذهن المرء وتغذية طبيعته. وعندما يتحمل المرء الوضاعة، ويعايش الانضباط، ويصبح مخلصا،

فإنه يغدو حكيما (ص 548).

وتكشف هذه العبارات عن أن المبدأ هو بالنسبة للأخوين تشينج القانون الداخلي لطبيعة الشيء، وهو القانون الذي يتم تلقيه من القانون الداخلي للكون. والبشر بدورهم يتلقون قانون وجودهم من القانون الداخلي للكون، وبالتالي فهم متوحدون مع الكون فيما يتعلق بالمبدأ. وحيث إن العقل يشير إلى الجوهر الأصلي للإنسانية، فإنه يبين أن العقل متحد مع المبدأ في هوية واحدة، وأن يكون المرء إنسانيا معناه أن يكون المرء إنسانيا معناه أن يكون أخلاقيا، وحيث إن الأخلاق تنبع من «الجين» فإنه ينبني على ذلك أن الطبيعة الإنسانية هي «الجين» وحيث إن هذا هو المبدأ الأصلي لوجودنا، فإننا يتعين علينا لإدراك الكمال أن نكون صادقين مع هذا المبدأ (ممارسة التشينج أو الإخلاص) وأن نراعيه، ولهذا تمس الحاجة أيضا إلى فضائل اللياقة والحكمة والاستقامة.

4- تشو هسي Chu Hsi

تعد المشكلة الخاصة بالكيفية التي يمكن بها رعاية «الجين» (الإنسانية) والوصول بها إلى الكمال مشكلة محورية بالنسبة لجميع الكونفوشيين الجدد. والعقبة الرئيسية التي يتعين التغلب عليها أثناء رحل هذه المشكلة هي عقبة العلاقة بين الخير والشر. وترجع الأهمية التي يحتلها تشو هسي في الذهن الصيني (حيث يوضع في المرتبة نفسها مع كونفوشيوس ومنشيوس) في المقام الأول إلى قدرته على إعادة تفسير وتركيب فلسفات المفكرين الكونفوشسيين الجدد وبناء صرح فلسفة نسقية كاملة وفق فيها بين وجود الشر والخير الأصلي للطبيعة الإنسانية.وقد كان بمقدوره القيام بذلك وفقا للخطوط التي اقترحها كونفوشيوس ومنشيوس بإدراج الفلسفات الميتافيزيقية لفلاسفة كونفوشسيين جدد سابقين، الأمر الذي مكنه من تحقيق كمال نسقي افتقر له كونفوشيوس ومنشيوس، بينما قدم فلسفة عملية أكثر تفصيلا مما أفلح سابقوه الكونفوشيون الجدد في تقديمه.

وكان موضع الاهتمام المحوري بالنسبة لكل من الكونفوشيين الجدد هو رعاية «الجين» وإصلاح العلاقات الإنسانية الأساسية، وتطوير الفضائل الدائبة. والعلاقات الخمس الدائمة بين الأشخاص هي تلك التي تنشأ بين:

1 ـ الحاكم والمحكوم.
2 ـ الأب والابن.
3 ـ الزوج والزوجة.
4 ـ الكبار والأطفال الصغار.
5 ـ الأصدقاء.

والفضائل الدائبة هي الاستقامة، واللياقة، والإخلاص، والحكمة، ونشاطات الفلسفة الثلاثة، وهي الرعاية والإصلاح والتطوير هي كلها سواء بضعة جوهرية، ذلك أنه عندما يتم إصلاح العلاقات، وتطوير الفضائل فإن «الجين» ستتم رعايتها، وعندما تتم رعاية «الجين»، فإن «الجين» ستتم رعايتها، وعندما تتم رعاية «الجين»، فإن الفضائل سيتم تطويرها، وسيتم إصلاح العلاقات. وعندما يتم تحقيق هذه الأمور الثلاثة، فإن الشر سيزول، وسيسود السلام والخير العالم.

كانت الصعوبة الرئيسية التي وجهتها هذه الفلسفة صعوبة إيضاح مصادر الخير والشر والعلاقات بينهما. وكان الشعور بهذه الصعوبة ملموسا قبل منشيوس، الذي حاول حسم المشكلة بالقول إن الطبيعة الإنسانية هي طبيعة خيرة في جوهرها، ولكن المجتمع والثقافة يفسدانها. وبالمقابل حاول «هسون تسو» حسم المشكلة بالقول إن الطبيعة الإنسانية هي في جوهرها شريرة، ولكن من خلال التربية والثقافة فإن هذا الشر يمكن اقتلاعه من جذوره وإجلال الخير محله. غير أن أياً من هاتين النظريتين لم يبرهن على أنه مرض، فلو أن الطبيعة الإنسانية كانت في جوهرها طبيعة خيرة، على نحو ما تمنى منشيوس إقناعنا به، فكيف يمكن للثقافة والمجتمع اللذين ينطلقان من البشر أن يكونا شريرين ومفسدين؟ ومن ناحية أخرى إذا كانت الطبيعة الإنسانية شريرة في جوهرها، على نحو ما تمنى «هسون تسو» إقناعنا، فكيف يمكن لما ينطلق من الطبيعة الإنسانية في صورة الثقافة والتعليم أن تكون خيرة.

خلال القرون التي أعقبت الخلاف بين «منشيوس» و«هسون تسو»، أجمع الكونفوشيون بصفة عامة على أن الطبيعة الإنسانية خيرة بصورة أساسية، ولكنه لم يتم التوصل إلى دعم نظري مقنع لهذا الموقف. وأشار هان يو Han Yu الذي يعد شخصية رائدة في حركة الكونفوشية الجديدة

- إلى أن الطبيعة الإنسانية تنتمي إلى ثلاثة أنواع، هي الخير، والشر وخليط من الاثنين، ولكن لم يكن هناك تفسير مرض للكيفية التي يمكن بها للطبيعة البشرية أن تكون الأنواع الثلاثة في وقت واحد، وبناء على هذا استمر الشعور الحاد بالحاجة الماسة من قبل الكونفوشيين إلى نظرية فلسفية عن طبيعة الخير والشر، ذلك أنه دون هذه النظرية سيكون تأكيدهم إزاحة الشر عن طريق رعاية «الجين» تأكيدا بلا أساس.

وخطا تشانج تساي Chang Tsai خطوة كبيرة إلى الأمام عندما ميز بين الطبيعة الإنسانية الجوهرية والطبيعة الفيزيقية، ولكن بما أنه أخفق في إقامة علاقة مقنعة بين الاثنين فإن نظريته لم تكن كافية. وقام الأخوان تشينج بإسهام مهم كذلك في حل هذه المشكلة بنظريتهما القائلة إن المبدأ والطبيعة البشرية متحدان في هوية واحدة، ولكن وقع على كاهل تشو هسي إيضاح كيف أن الطبيعة الإنسانية الأساسية متحدة في هوية واحدة مع المبدأ السامي للكون، وبالتالي فإنها تنتمي إلى طبيعة الخير النقي، بينما كانت الطبيعة الإنسانية الثانوية التي خلقها الارتباط بين المبدأ والمادة المادية (تشي Chi) طبيعة غير نقية ومصدرا للشر. ووفقا لهذا التفسير فإن مصدر الخير هو الطبيعة الإنسانية الرئيسية، ولكن الشخص هو موجود متعين له جسم ومشاعر وكذلك له عقل، وتجسيد الطبيعة الإنسانية هو الذي يثير الشر، ذلك أنه من المشاعر تأتي تلك العواطف التي تلقي بالظلال على الخير الأصلي، والتي تنحرف عن «الجين» ومبدأ الإنسانية الأسمى.

ولما كان تشو هسي يميز بين المبدأ في حد ذاته والمبدأ الذي يتجسد في أشياء متعينة، فإنه يقول: «إن مايوجد قبل الهيئة العضوية هو المبدأ الواحد والمتناسق والذي لا تمييز ولا مفاضلة فيه، وهو خير في كل الأحوال. غير أن مايوجد بعد الهيئة العضوية مختلط ومضطرب ومن خلال ذلك يتم التمييز بين الخيروالشر» (ص 597). وتعد هذه العبارة هي المفتاح لحل «تشو هسي» لمشكلة كيف نوفق بين وجود الشر ووجود الخير. والتمييز الذي يقوم به هو بين خيرية المبدأ والمادة التي تنتج الشر التي تتألف منها أشياء محددة. وفي البشر، كما هي الحال في الأشياء كافة يتحد المبدأ مع المادة، وبالتالي يختلط الخير بالشر. ولكن الطبيعة الإنسانية الأساسية تتحد مع المبدأ في هوية واحدة، المبدأ الذي ينتمي بطبيعته إلى «الجين»،

بينما تشكل المادة طبيعة ثانوية. وبما أن «الجين» أساسية فإن إزالة الشر تعتمد على وعاية «الجين» وتطويرها على حساب الطبيعة الثانوية.

ويقتضي هذا التمييز بين الطبيعتين الأساسية والثانوية، على أساس التمييز بين المبدأ والمادة ـ نظرية عامة لطبيعة الأشياء ومصدرها كسياق تفسيري. ويقول تشو هسي إن كل الأشياء هي نتاج لمزيج من المادة (تشي) والمبدأ (لي). ويضيف: «يحظى الإنسان والأشياء جميعا بمبدأ الكون كطبيعة لهم، ويتلقون قوة الكون المادية باعتبارها شكلهم الفيزيقي...» (ص 620). ووجود مبدأ هو أمر يتضح في الحقيقة القائلة إن الأشياء هي ماهي عليه وليست أي شيء آخر. ويرجع كون الناس مختلفين عن الكلاب إلى المبادى* المختلفة.

غير أن الاختلاف في المبادى* ليست اختلافا في المبادى فحسب، وإنما هي تتضمن اختلافا في المادة. فلا وجود لشيء لا يتعلق بكل من المبدأ والمادة، وتجلي المبدأ يتم تنظيمه من خلال المادة، بينما المبدأ في الوقت نفسه يحدد المادة. وعندما طلب من تشو هسي أن يقدم برهانا على أن هناك مبدأ في القوة المادية رد قائلا: «على سبيل المثال هناك نظام في التلاحم المعقد للين واليانج وتلاحم العناصر الخمسة. أن المبدأ هناك، وإذا لم تكن القوة المادية قائمة بالدعم والاستيعاب فإن المبدأ لن يجد مايربط نفسه به» (ص 635).

ويقول تشو هسي، في معرض تفسير طبيعة المبدأ والقوة المادية والكيفية التي يرتبطان بها:

«في كل أرجاء الكون هناك كل من المبدأ والقوة المادية. والمبدأ يشير إلى الطريق الذي يوجد قبل الشكل الفيزيقي (وهو موجود من دونه). وهو المشار الذي انطلاقا منه تنتج كل الأشياء. والقوة المادية تشير إلى الموضوعات المادية، التي توجد بعد الشكل الفيزيقي (ومعه) أنها الأداة التي بها تنتج الأشياء، ومن هنا قضى إنتاج الإنسان والأشياء لابد لهم من مبدأ قبل أن تكون لهم طبيعة، ولابد لهم من قوة مادية قبل أن يكون لهم شكل فيزيقي» (ص 636).

ويبدو من هذا التفسير أن المبدأ سباق على القوة المادية بمعنيين، ذلك أن المبدأ هو السبب الجوهري لوجود شيء ما، والمبدأ هو كذلك خاصية

الشيء القابلة لأن تعرف. وهكذا فإن المبدأ يأتي أولا في ترتيب الوجود وفي ترتيب المعرفة، وعلى الرغم من هذه الأولوية فإن قوام الأمر يظل أنه لا شيء يوجد إلا من خلال مزيج من المبدأ والمادة.

ومع ذلك فإن الأشياء التي توجد لها مصدر تستمد منه طبائعها. وبالنسبة لتفسير «تشو هسي»، فإنه لكي يكتمل هذا التفسير فلابد له من أن يربط المبدأ والمادة ـ باعتبارهما التوأم المحدد للأشياء ـ بمصدرهما. وهو يحقق هذا من خلال إدراج مفهوم «شو تون ـ آي» عن المطلق العظيم في إطار نسقه. ووجهة نظره هي أن «آلمطلق العظيم لا يعدو أن يكون المبدأ» (ص 638). وبتعبير آخر فإن المبدأ هو المصدر المطلق للأشياء كافة، وهو باعتباره كذلك يضفي الوحدة ـ وحدة البدأ ـ على تعددية الواقع، ويعمل على إدماج الواقع بأسره في كل متناسق. وعند «تشو هسي» ينظر إلى الواقع العظيم باعتباره «مبدأ السماء والأرض وعدد ضخم من الأشياء».

«بالنسبة لحشد الأشياء الهائل فإن هناك مطلقا عظيما في كل شيء منها. وقبل أن توجد السماء والأرض كان هذا المبدأ على وجه اليقين. إنه المبدأ القائل إنه «خلال الحركة يتولد اليانج» وهو كذلك المبدأ القائل إنه «خلال السكون يتولد الين» (ص 638).

وبالطبع خلال نشاط «الين واليانج» تتولد العناصر الخمسة، وعن طريق قوتها توجد الأشياء العشرة آلاف التي تشكلالواقع المتعين المحيط بنا. وهكذا فإن تشو هسي مهد لتفسير نسقي لنشأة طبيعة الأشياء، من خلال اكتشافه للمبدأ والمادة والعلاقة بينهما.

ويقول «تشو هسي»، في معرض تطبيق هذا التفسير على مشكلة الشر في الطبيعة البشرية: «إن المطلق العظيم هو مبدأ الخير الأسمى. وكل شخص يضم بين جوانحه المطلق العظيم، وكل شيء يضم في أعماقه المطلق العظيم» (ص 640). وترتبط أهمية وجهة النظر هذه بأولوية المبدأ على المادة، فلأن المبدأ أكثر جذرية من المادة يعد خير الطبيعة البشرية أساسيا.

ولأن الإنسان يضم بين جوانحه المطلق العظيم فإنه ينبني على ذلك أن «الجين» هي الطبية الأساسية للإنسانية. ويوضح «تشو هسي» هذا بالإشارة إلى علاقتين جوهريتين يتعلق الأمر بهما. فأولا بعد مطابقة العقل بطبيعة الإنسان الأساسية يقول: «إن مبدأ العقل هو المطلق العظيم» ص 628).

وثانيا يقول: «إن الجين هي العقل» (ص 594). وهاتان العبارتان معا تعنيان أن المطلق العظيم متحد في هوية مع «الجين». ويدعم تشو هسي وجهة النظر هذه في رسالته عن «الجين» حيث يقول:

«في غمار أحداث الإنسان والأشياء فإنهم يتلقون عقل السماء والأرض باعتباره عقلهم. ومن هنا وبالإشارة إلى طابع العقل فإنه على الرغم من أنه يحتوي ويخترق كل شيء ولا يدع مجالا لمستزيد، إلا أن كلمة واحدة ستغطيه بأسره، وهي الجين (الإنسانية ص 593 ـ 594).

وفي ضوء كون الجين أساسية ـ «المبدأ كامن أصلا في عقل الإنسان» ـ فإن السؤال الأكثر أهمية هو كيف يتم تحقيق «الجين» (ص 633). ووفقا لفلسفة «تشو هسي» فإن هناك أسلوبين متساويين في الأهمية لتحقيق «الجين». فمن ناحية بما أن «الجين» موجودة هناك بالفعل باعتبارها طبيعة أساسية، فإن على المرء أن يركز للحفاظ على طبيعته الحقة. ومن ناحية أخرى يتم العلم بطبيعة الشخص وتحقيقها من خلال وظيفتها، وفهم وظيفة أي شيء يعتمد على الفحص التجريبي لاكتشاف طبيعة المبدأ.

«يحتوي العقل كل المبادئ*، وكل المبادئ* كاملة في هذا الكيان الواحد، العقل. وإذا لم يتمكن المرء من الحفاظ على العقل، فإنه سيعجز عن بحث المبدأ إلى أقصى حد. وإذا عجز عن فحص العقل وصولا إلى أقصاه، فإنه سيعجز عن إعمال عقله إلى أقصى حد» (ص 606).

ويستند المبدآن التوأم الخاصان بالحفاظ (على الخير) وفحص (العقل) على التمييز بين الجوهر والوظيفة، فالجوهر يشير إلى طبيعة شيء ما، والوظيفة تشير إلى الكيفية التي يعمل بها شيء ما. وهذا التمييز نفسه يعود إلى «لاوتسو»، الذي ميز بين التاو Tao (الجوهر) والتي Te (وظيفة التاو). ولكن التمييز عند تشو هسي يطبق على المبدأ. وهكذا فإن الطبيعة الإنسانية الأساسية، أو المبدأ ـ طابع العقل ـ باعتبارها الجوهر هي «الجين». ولكن وظيفة العقل الإنساني هي الب. وبتعبير آخر فإن وظيفة الإنسانية هي الحب. والحب، باعتباره وظيفة «الجين» يشكل الفضائل الأخرى، وهو أساس العلاقات الإنسانية السليمة. ويعبر تشو هسي عن الأمر على النحو التالي:

«إن الصفات الأخلاقية لعقل السماء والأرض هي أربع: النشأة والازدهار

والمزايا والتماسك... ومن هنا فإنه في عقل الإنسان توجد أيضا أربع خواص أخلاقية، أي «الجين» والاستقامة واللياقة، والحكمة، و«الجين» تحتويها جميعها، وهي في نشأتها ووظيفتها تشكل الشعور بالحب وبالاحترام وبملازمة الصواب، وبالتمييز بين ملازمة الصواب وحجافاته، والشعور بالرثاء يتخللها جميعها» (ص 594).

وطبيعة شيء ما تمهد لوظيفته، ووظيفته تعبر عن طبيعته، ومن هنا فإن «الجين» «تمهد لوظيفة الإنسانية، أي السلوك طبقا للصفات الأخلاقية، وأداء الوظيفة وفقا للخواص الأخلاقية، وأداء الوظيفة وفقا للخواص الأخلاقية إنما هو تعبير عن «الجين».

«إذا كان بمقدورنا حقا أن نمارس الحب، وأن نحافظ عليه، فإننا نجد فيه نبع كل الفضائل، وجذر كل الأعمال الخيرة، وهذا هو السبب في أنه في تعاليم المدرسة الكونفوشية يهاب بالدارس على الدوام أن يبذل جهدا دائبا لا يعرف التوقف في متابعة الجين» (ص 594).

ذلك، إذن، هو الأساس الذي يقدمه «تشو هسي» للفلسفة العملية للكونفوشية الجديدة، والذي يمكن اختصاره في كلماته هو نفسه على النحو التالي: «أساس التصرف وفقا للحب هو أن نكون مخلصين وبنفوس صافية ومجاملين وهادئين... وأن نحب الآخرين كما نحب أنفسنا ذلك هو أرقى بالحب إلى الكمال».

5 ـ وانج يانج ـ مينج: Wang Yan-ming

مكن التمييز بين المبدأ والقوة المادية تشو هسي من أن يدرك معا واقع العقل مواقع الأشياء الخارجية بالنسبة للعقل. وإذا شئنا استخدام تعبيرات فلسفية لقلنا إنه كان عقلانيا بقدر ما أكد المبدأ، لكنه كان تجريبيا بمقدار تأكيده على فحص الأشياء، وكان مثاليا بقدر ماشدد على المطلق العظيم باعتباره كلا من الطبيعة الأساسية لكل الأشياء وجوهر العقل، لكنه أكد كذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء دون القوة المادية الضرورية لتجسيد المبدأ.

غير أنه بعد تشو هسي أدت التطورات في مدرسة المبدأ، ومن خلال أعمال لو هسيانج ـ شان Lu Hsiang Shan وتلاميذه إلى التوحيد بين المبدأ والعقل. وقال وانج يانج ـ مينج Wang Yang-ming (1472 ـ 1529) الذي يعد

أبرز ممثلي المثالية الكونفوشية الجديدة: «ليس هناك مبادى* ولا أشياء خارج العقل» (ص 673). وهذه الفلسفة متعارضة أشد التعارض مع فلسفة تشو هسي، ذلك أنه عندما يتم التمييز بين ماينتمي إلى العقل وماهو خارج العقل - عندئذ فحسب يمكن تأكيد فحص الأشياء باعتباره المفتاح المفضي إلى رعاية «الجين». وفحص الأشياء هو أحد العمودين اللذين تقوم عليهما فلسفة تشو هسي. وقد كان العمود الثاني - وهو الحفاظ على العقل الأصلي - مقبولا تماما بالنسبة لوانج يانج - مينج، ولكن أتباع تشو هسي لم يؤكده.

ويبرز سببان محددان من بين أسباب بروز مثالية وانج يانج - مينج خلال عهد أسرة مينج (1368 ـ 1644). أولا في الفترة من 1313 فصاعدا حظي تفسير تشو هسي للأعمال الكونفوشية الكلاسيكية بالمكانة المتمثلة في كونه الفلسفة الرسمية في الصين. وكان معنى هذا، بالإضافة إلى تثبيط الفلسفات الأخرى، إن اختبارات الالتحاق بالخدمة المدنية كانت تقوم على أساس تفسيراته. وكما يحدث كثيرا فإن الأمن الذي يصاحب مثل هذا الاستقرار قد أدى إلى اضمحلال فلسفة «تشو هسي»، فدون الحاجة إلى تكريس نفسها في مواجهة مذاهب فكرية قوية أخرى، جرت محاولات متزايدة لدعم وتنقيح الترجمات، والتعريفات، وتم إبداء اهتمام أقل مما ينبغي بإعادة فحص المبادى*، والحجج الأساسية، وإعادة التفكير فيها. وعلى نحو ما أشار وينج - تسيت تشان، الباحث الصيني المرموق في أمريكا، فبما أن تفسير تشو هسي للكونفوشية «قد انحط إلى عبث لا قيمة له مع ما وصفه وانج (يانج مينج) بأنه شذرات متناثرة ومعزولة وقطع مجزأة» (ص 654) فإنه لم يقدم أساسا كافيا لمساعدة الناس في تشكيل فلسفة حياة مرضية، ولهذا كان هناك استقبال حافل وترحيب بفلسفة جديدة قوية مثل تلك التي اقترحها وانج يانج - مينج.

ثانيا: قام أتباع «تشو هسي»، مقتدين بتأكيده فحص الأشياء، ومخفضين قليلا من تشديده على الحفاظ على العقل الأصلي للإنسان، بألا يغال أكثر فأكثر في الابتعاد عن التشديد الأخلاقي، الذي كان الطابع المميز للفكر الكونفوشي. وعندما حول وانج يانج - مينج اهتمامه بصورة كلية تقريبا إلى الموضوعات الأخلاقية، قوبل ذلك بالترحيب على أنه عودة إلى الاهتمام

المحوري للفلسفة.

وتتميز فلسفة «وانج يانج ـ مينج» بانشغالها بالقيم الأخلاقية. وهي تستند إلى مبادئ الطابع المحتوي على كل شيء والمميز للعقل، ووحدة المعرفة، والفعل. ومن هذين المبدأين ظهر مذهب امتداد المعرفة الفطرية للخير (تشيه ليانج تشيه Chih Liang-chih). وتنعكس هذه السمات المميزة لفلسفته جميعها في العبارة التالية:

«تتمثل تعاليم الرجل العظيم تماما في التخلص من ظلمة الرغبات الأنانية، لكي يتمكن من خلال جهوده الخاصة من إبراز شخصيته الحقة، لكي يستعيد وضع تكوين جسم المرء مع الأرض والسماء وحشد الأشياء، وهو وضع كان على هذا النحو أصلا، وذلك كل مافي الأمر إذ لا يمكن أن يضاف شيء خارج الجوهر الأصلي» (ص 660).

ليس هاهنا التجاء إلى فحص الأشياء كجزء أساسي من المعرفة أو مراعاة «الجين» كما أنه لا يتم التمييز بين المعرفة والفعل، ذلك لأن المعرفة الحقة هي فعل ينطلق من الحب الذي يشكل أساس الإنسانية. وبتعبير وانج يانج ـ مينج فإن «المعرفة هي بداية الفعل، والفعل هو تمام المعرفة. وعندما تتعلم كيف تكون حكيما فستعرف أن ذلك لا يقتضي إلا جهدا واحدا، هو أن المعرفة والفعل لا ينبغي فصلهما» (ص 674).

وأساس توحيد المعرفة والفعل هو تأكيد وانج يانج ـ مينج على الإرادة والاختيار وليس على العقل والمعرفة. والمعرفة العقلية أو المنطقية من النوع الذي يميز العلوم يمكن، بالطبع، أن تفصل عن الاختيار والأخلاق، ولكن المعرفة العملية لقيمة الأشياء لا معنى لها بمعزل عن نشاط الاختيار والفعل. وعندما ينظر إلى القيام بشيء ما على أنه أكثر أساسية من المعرفة، فإن نوعية المعرفة المطلوبة للقيام بالاختيارات تصبح أكثر أهمية من المعرفة النظرية. وفضلا عن ذلك فإن اختيارات الشخص يكشف عنها النقاب الفعل الذي يتم القيام به، وهذا يوضح تركيبات الفعل والمعرفة، وهذا هو السبب في أن وانج يانج مينج يمكنه القول إن تعاليم الحكيم تتمثل في التخلص من الأنانية وإظهار الطابع الخيّر. والمغزى العالم المتضمن هنا هو أن الفعل أكثر أساسية من المعرفة، وكل المعرفة إنما هي مكرسة للفعل. ويعني هذا بلغة الفلسفة الكلاسيكية أن الإرادة أسمى من العقل.

ويتم الكشف عن فلسفة وانج يانج مينج كأوضح ماتكون في تفسيره لـ «المطلق العظيم» (تاه هسويه Ta Hsueh) وهو نص كونفوشي كلاسيكي كان بمنزلة مصدر إلهام للعديد من الفلاسفة الكونفوشيين الجدد. ويتألف نص «المطلق العظيم» من طرح وتفسير لـ «الأوتار الثلاثة الكبر» و«الأسلاك الثمانية الصغيرة» والأوتار الثلاثة الكبرى هي:

1 ـ تجلي الطابع الصريح.

2 ـ محبة الناس.

3 ـ الاستقرار في الخير الأسمى.

فلدى سؤال وانج يانج ـ مينج عن تجلي الشخصية الحقة رد قائلا: «إن الرجل العظيم ينظر إلى السماء والأرض وحشد الأشياء باعتبارها كيانا واحدا. وهو يعتبر العالم أسرة واحدة والبلد شخصا واحدا. أما أولئك الذين يفصلون بين الموضوعات ويميزون بين النفس والآخرين فإنهم من صغار الناس» (ص 659).

والتفكير الكامن وراء الدعوى هو أن كل الأشياء تشكل بصورة حقيقية أجزاء لا تتجزأ من كل واحد، تماما كما أن الأطفال والأم والأب هم أسرة واحدة بصورة حقيقية. وفي الأسرة فإن صلة الحب الأسري التي تنطلق من إنسانية الشخص الفرد هي التي تخلق وحدة العائلة. وفي العالم تخلق الوحدة من خلال رابطة الحب العظيم التي تنطلق من «جين» الكون. وعند «الرجلالعظيم» فإن «جين» الكون يتحد مع «جين» الفرد، وهناك وحدة لكل الأشياء «شكل كيانا واحدا».

وعندما سئل وانج يانج ـ مينج عن السر في أن معرفة الرجل العظيم تتمثل في محبة الناس، رد قائلا: «يتمثل تجلي الشخصية الحقة في محبة الناس، ومحبة الناس هي الطريق لتجلي الشخصية الحقة، ومن هنا فإنني عندما أحب أبي، وآباء الآخرين، وآباء كل البشر، عندئذ فخسب يمكن لأنسانيتي حقا أن تشكل كيانا واحدا مع أبي وآباء الآخرين وآباء كل البشر» (ص 660). والتفسير الكامن وراء هذا القول هو أن المقصود بـ «الشخصية الحقة» التقاء الأصلي وخير الطبيعة الإنسانية الأساسية أو العقل.

ووفقا لوانج يانج ـ مينج فإن هذا الخير الأصلي يتمثل في الحب، في حب شامل وكوني يشكل وينبع من المبادى* الأساسية لكل الأشياء في آن

واحد. وعندما تكون الأشياء متوافقة مع هذا الحب، فإنها بدورها تكون قد وصلت إلى الكمال. ويمكن رؤية هذا في الحقيقة القائلة إنه عندما يتجلى الطابع الصريح للحب فإن الفضائل الدائبة تصل عندئذ إلى الكمال، ويتم إصلاح شأن العلاقات الإنسانية. وهكذا يمضي وانج يانج ـ مينج إلى القول إنه عندما تشكل إنسانيته كيانا واحدا مع آباء كل البشر فإن الطابع الصريح للولاء البنوي يتجلى عندئذ، وعندما تشكل إنسانيته كيانا واحدا مع أخوة كل البشر فإن الطابع الصريح للحب الأخوي سيتجلى، وخلاصة القول:

«لابد من حب كل شيء ابتداء من الحاكم، والوزير، والزوج، والزوجة، والأصدقاء إلى الجبال والأنهار والكيانات الروحية والحيوانات والنباتات، حبا حقيقيا لكي أحقق إنسانيتي التي تشكل كيانا واحدا معهم، وعندئذ فإن شخصيتي الحقة سيتجلى بصورة كاملة، وسأشكل حقا كيانا واحدا مع السماء والأرض وحشد الأشياء» (ص 661).

وعندما سئل وانج يانج ـ مينج عن السر في أن معرفة الحكيم تتمثل في الاستقرار في الخير الأسمى رد قائلا:

«إن الخير الأسمى هو المبدأ المطلق لتجلي الشخصية ومحبة الناس. والطبيعة التي جبلتنا السماء عليها هي طبيعة نقية وكاملة، وحقيقة كونها واعية وصافية وبعيدة عن الضبابية تبدو واضحة في نشود الخير الأسمى والكشف عنه، والجوهر الأصلي للشخصية الحقة هو الذي يسمى بالمعرفة الفطرية للخير» (ص 661).

إن كل الأشياء ماثلة في «الجين» التي تشكل أساس الطبيعة الإنسانية، ومن هنا فإنه لتحقيق كمال الناس لابد من رعاية هذه الطبيعة الأساسية. ولكن الأمر لا يقتضي شيئا خارجيا للقيام بهذه المهمة، حيث إن هذه الطبيعة نقية وكاملةفي ذاتها، ومعرفة الخير هي فعل الخير، ومعرفة الخير متضمنة بالفعل في الطبيعة الإنسانية الأساسية في صورة «الجين». وهكذا فإن مايقتضيه الأمر هو مد نطاق هذه المعرفة الفطرية بالخير إلى كل مجالات الفعل. والأمر على نحو مايعبر عنه وانج يانج ـ مينج: «هذا هو المقصد بـ تجلي الشخصية الحقة في كل أنحاء الإمبراطورية. هذا هو المقصد بـ «تنظيم العائلة» و«ترتيب الدولة» و«إقرار السلام في العالم». هذا هو المقصود

بـ «التطوير الكامل لطبيعة المرء» (ص 661).

6 ـ تاي تشين Tai Chen

أكدت الفلسفة الكونفوشية الجديدة من خلال وانج يانج ـ مينج مبادى* الأشياء في مواجهة تكوينها المادي. وأعلت من شأن «العقل الأساسي» ليسمو على المشاعر. وحدث في القرنين السابع عشر والثامن عشر رد فعل مضاد للنزعة العقلية والمثالية، وانصب المزيد والمزيد من تأكيد الجانب التجريبي في كل من دراسات الطبيعة الإنسانية ودراسات الأشياء، ونظر إلى الدراسة الموضوعية للأشياء والتي تتميز بعمليات تدقيق تفصيلية وتحليلية للأشياء على أنها الطريق إلى الحقيقة. بينما نظر إلى مشاعر الأشخاص التي تظهر في الحياة اليومية على أنها المصدر الحقيقي للأفعال الإنسانية ووفقا لتاي تشين (1723 ـ 1777) والذي يلقى بصفة عامة قبولا باعتباره الفلاسفة التجريبيين الكونفوشيين الجدد، فإن «الشيء هو حدث أو واقعة، وعندما تتحدث عن واقعة فنحن لا نمضي إلى مايتجاوز الشؤون اليومية مثل الأكل والشرب. وإهمال هذه الأمور والحديث عن المبادى* ليس هو ماعناه بالمبدأ الحكماء القدامى وأصحاب الجدارة» (ص 713).

تشير هذه الملاحظة بجلاء إلى ضيق هذا الفيلسوف التجريبي بالتأمل الميتافيزيقي والاستبطان المثالي. وكان تاي تشن معنيا بالمبادى* التي يمكن اكتشافها تجريبا في الأشياء والمشاعر والأفعال، أما التجديدات فقد نظر إليها على أنها بلا جدوى. وليس قوام الأمر أن تاي تشين قد رفض مبادى* الفلاسفة السابقين في عهد أسرة سونج ومفاهيمهم، وإنما هو بالأحرى قام بإعادة تفسيرها على نحو لا يتم معه إهمال المتعين والجزئي. وقد أعطى هذا بالطبع توازنا للكونفوشية الجديدة، وهبط بالميتافيزيقا إلى مستوى يمكن التحقق من صحته تجريبيا، وكان ذلك، في الوقت نفسه، تمهيدا للطريق أمام علمي الطبيعة والنفس التجريبيين اللذين قدر لهما أن يظهرا في وقت لاحق. ففي حقيقة الأمر فإن جانبا كبيرا من أعمال تاي تشين ينظر إليه على أنه علمي أكثر منه فلسفي بسبب تمحيصه الدقيق للأشياء الجزئية.

وقد استمر التأكيد، على الرغم من ذلك، خلال هذه المرحلة المتأخرة

من الكونفوشية الجديدة، في التركيز على الطبيعة الإنسانية، التي استمر النظر إليها على أنها مصدر الأخلاق. وبناء على ذلك فقد ظلت الموضوعات التي تحتل مكان الصدارة في البحث هي أفعال البشر، وكانت المقولات المستخدمة في هذا البحث مقولات أخلاقية في المقام الأول، وهذا يعني أنه بدلا من تصنيف العلاقات بين مكونات الأشياء الخارجية وتمحيصها، جرى تصنيف الأفعال الإنسانية والعلاقيات بين الأشخاص وتمحيصها. وعندما يتم فحص الأشياء الخارجية فإنه من المهم على سبيل المثال معرفة طبيعة النيترونات، والبروتونات، والإلكترونات، وكيفية ارتباط كل منها بالآخر، ولكن عندما يجري بحث الأخلاق فإنه لابد من معرفة فضائل الإنسانية والاستقامة والإخلاص، واللياقة، والحكمة ولابد من بحث العلاقات بين هذه الفضائل من خلال العلاقات المبدئية بين الأشخاص.

وعلى امتداد التراث الكونفوشي الأسبق زمنيا تم النظر إلى البشر بوصفهم الفاعل الأخلاقي وإلى المجتمع كمؤسسة أخلاقية، وتلك هي الموضوعات الأولى التي يتعين معرفتها. وفي التراث الكونفوشي الجديد كانت هناك محاولة لتقديم دعم ميتافيزيقي لوجهة النظر هذه التي تقول إن الأخلاق هي موضوع الاهتمام المطلق. وقد بدا لتاي تشين أن بعض الكونفوشيين الجدد قد سمحوا لميتافيزيقا الأخلاق بأن تصبح الموضوع الذي يحظى بالمرتبة الأولى في الاهتمام، وقد عني بتعديل هذا الوضع، ذلك أنه من الجلي أن العلاقات الأخلاقية بين الأشخاص والفضائل الأخلاقية هي التي ينبغي أن تحظى بالمكانة الأولى. وأن تحتل ميتافيزيقا الأخلاق مرتبة ثانوية.

21 الفكر الصيني الحديث

اهتم الفكر الصيني خلال القرن ونصف القرن الماضيين بإقرار أساس مناسب للتحديث. وتشكل حرب الأفيون (1840 ـ 1842) التي ألحق الإنجليز فيها هزيمة حاسمة بالصين، خطا فاصلا في تاريخ الفكر الصيني، فقد أجبر غزو الصين وإلحاق الهزيمة بها على يد القوى الغربية في أوائل القرن التاسع عشر المفكرين الصينيين على إعادة تقويم أساس حضارتهم وثقافتهم نفسه. وتساءلوا: ما الذي يعيب تراثنا بحيث يسمح للقوى الأجنبية بإلحاق الهزيمة بنا وحكمنا بمثل هذه السهولة؟ ولم تكن الإجابة عن هذا السؤال واضحة على الإطلاق. وظن البعض أن الأمر يرجع إلى أن التراث القديم قد غدا فاسدا وأنه بحاجة إلى الإصلاح. وذهب آخرون إلى القول إن الموقف المتمثل في التطلع إلى الماضي بحثا عن ملوك لمشكلات معاصرة هو في حد ذاته جذر المشكلة. ودعا بعض هؤلاء المفكرين إلى الاتجاه إلى الغرب واستعادة أنماط التفكير والممارسة التي مكنته من تحقيق البروز على مستوى العالم. وبالنسبة لهؤلاء المفكرين كانت المسألة الجوهرية هي ما إذا كان من الممكن استعادة العلم، والتكنولوجيا الغربيين، ودمجهما في الثقافة

التقليدية الصينية مع الاحتفاظ بجوهر الثقافة الصينية ولكن مع تمكينها من أداء وظيفتها في العالم الحديث مع قدم المساواة مع الغرب أم أن جعل الصين أمة حديثة يقتضي برنامجا يحمل طابع الغرب أوسع نطاقا من هذا.

وأثار النقاش حول ما إذا كان تحديث الصين ينبغي أن يقوم على أساس من تراثها الخاص أم أنه يجب أن يقوم على أساس التراث الغربي - إعادة تقويم نقدي للفكر التقليدي، وفتح الباب للدراسات الغربية. وفي هذا الفصل سنتناول خمسة مفكرين يمثلون غيرهم، حملو هذا النقاش على كاهلهم، وأثرا في الشكل والمسار اللذين اتخذتهما تنمية الصين في القرن العشرين.

١ - كانج يو - وي Kang - Yu-Wei

ربما لم يكن كانج يو - وي مشهورا بشيء قدر شهرته كزعيم لإصلاح المائة يوم الذي يعود إلى عام 1898، ففي عام 1895، وبعد أن ألحقت اليابان الهزيمة بالصين في الحرب الصينية - اليابانية الأولى، قام كانج بتنظيم شباب المثقفين من ثاني عشرة مقاطعة للاحتجاج على معاهدة السلام مع اليابان. كما قام بإقناع الإمبراطور على الإنهماك في الإصلاح بدلا من التسليم بالمطالب اليابانية، فقوبل بنجاح أولي، أقنع الإمبراطور بإصدار سلسلة من المراسيم التي تقضي بإجراء إصلاحات واسعة النطاق في العام 1898. غير أن معارضة الإمبراطورة دواجر Dowager للإصلاحات أدت إلى التخلي عنها بعد ثلاثة أشهر وأجبر كانج على الهرب من الصين، وعندما عاد في عام 1912 وجد نفسه يلعب دور الشخصية السياسية المحافظة، وعارض سياسات سن يات - سين الديمقراطية، وفي 1918 دعا إلى تبني الكونفوشية كديانة للدولة، وبعد ثلاث سنوات شارك في المحاولة الفاشلة لإعادة الإمبراطور المخلوع «هسوان - تونج». وعلى الرغم من أنه قضى حياته بأسرها في محاولة وضع المبادى* الكونفوشية موضع التطبيق، فإنه قد بدأ كمفكر ثوري، ولكنه انتهى بمحاولة إعادة الطرق القديمة.

وقد استمد أساس جهود كانج الإصلاحية من فلسفة للتقدم التاريخي، وتصور للإنسانية، باعتبارهما مرتبطين بحب شامل، وهو أساس شكلته

تربيته التي تلقاها في إطار كل من الفكرين التقليدي والغربي، وتركزت تربيته الأولى على الكونفوشية والبوذية والتاوية، غير أنه في نحو الثانية والعشرين بدأ في قراءة أعمال المؤلفين الغربيين واهتم بأفكار التقدم والإصلاح والمجتمعات المثالية، وهي أفكار غذت طموحه لإصلاح المجتمع الصيني، وقاده ذلك إلى البحث عن أنماط يقاس عليها في الفكر الصيني التقليدي، وعندما يستطيع الوصول إلى هذه الأنماط قام بابتكارها على نحو ماحدث عندما أعاد تفسير نظرية تونج توشنج ـ سو Tung Chung-Shu الدائرية عن العصور الثلاثة أنها نظرية تقدمية للتطور الاجتماعي أو عندما قدم كونفوشيوس باعتباره مفكرا تطوريا لا يهتم إلا بتحويل الماضي.

وقد طرح كانج نظريته عن التقدم التاريخي في إطار شرحه لإعمال كونفوشيوس، وذهب في هذه النظرية إلى القول إن كونفوشيوس لم يؤلف فقط كتاب «حوليات الربيع والخريف» بالفعل، وإنما قام بذلك لكي يطرح رؤيته التقدمية أو التطورية للتاريخ. وقد نظر المفكرون الصينيون تقليديا إلى كتاب «الحوليات» على أنه عمل من أعمال المؤرخين الأسبق عهدا، بل إنه مضى قدما إلى حد الإشارة إلى أن كونفوشيوس قام بالإصلاحات التاريخية التي تعزى إلى الحكيمين الأسطوريين يا وشون المنتمين إلى الألف الثالث قبل الميلاد لكي، تتاح له أحداث تشكل سابقة لإصلاحاته الخاصة. ولأن كونفوشيوس قد عاش في العصر الأول، عصر الفوضى، فقد كان من الضروري بالنسبة له أن يبتكر سابقة الإصلاحات الأسطورية التي قام بها الحكيمان القديمان لإقناع الناس بالتغيير، وعندئذ فحسب يمكن دخول العصر الثاني، عصر السلام الناشىء، والوصول إلى العصر الثالث، عصر السلام العظيم. ويقول كانج:

«ولد كونفوشيوس في عصر الفوضى. والآن وقد امتدت الاتصالات في أرجاء الأرض العظيمة وحدثت تغيرات مهمة في أوروبا وأمريكا فقد دخل العالم عصر السلام الناشىء، وفي وقت لاحق، وعندما تغدو كل الجماعات على امتداد الأرض العظيمة ، بعيدها وقريبها، كبيرها وصغيرها، جماعة واحدة، وتكف كل الأمم عن الوجود، وعندما لا تحدث عمليات تمييز عرقي، وعندما توجد كل العادات سيغدو الجميع واحد، وسيحل عصر السلام العظيم. وقد عرف كونفوشيوس هذا كله مسبقا»[1].

رؤية كانج لكونفوشيوس باعتباره مصلحا أمدته بنموذج لطموحاته الخاصة بإصلاح المجتمع الصيني، وبث رؤيته التقدمية للتاريخ، التي رأينا كيف أنها قد عزيت إلى كونفوشيوس، الثقة في إمكان النجاح الفعلى للجهود الإصلاحية. وقد احتاج كانة، بالإضافة إلى ذلك، إلى رؤية فلسفته للطبيعة البشرية والمجتمع كقاعدة للإصلاح. وقد وجد هذا بدوره عند كونفوشيوس وبصفة خاصة في وجه نظر كونفوشيوس التي عبر عنها منشيوس، والقائلة إن الإنسانية الحقة لا يمكنها احتمال معاناة الآخرين، ومن ثم فإنها تتحرك للتخفيف من حدة معاناتهم. والمشاركة الإنسانية التي تشكل جوهر الحب تبدأ بين الآباء والأبناء، ولكن لأنها سمة شاملة من سمات الطبيعية البشرية فإنه يمكن بالتغذية الحريصة توسيع نطاقها لتشمل الناس جميعا، بل إنه في عصر الوحدة العظيمة سيتم توسيع نطاق هذا الحب ليشمل كل الكائنات كشفقة مقرعة بالرحمة.

ولما كان كانج ينطلق من المبدأ القائل إن «العقل الذي لا يمكنه احتمال رؤية معاناة الآخرين هو الإنسانية (الجين)» فإنه يمضي قدما ليقول إن «تتألف كلمة الجين من مقطع يعني الإنسان، ومقطع آخر يعني الكثير، وهي تعني أن طريق البشر قوامه الحياة معا، وهي تومى* إلى التجاذب، إنها قوة الحب، وهي حقا طاقة كهربائية[2]» ويستهلم كانج من كونفوشيوس مرجعا في سعيه للحصول على تأييد لتصوره عن عملية إضفاء الطابع الإنساني التقدمية من خلال الإصلاح والرعاية، فيقول:

«لقد أرسى كونفوشيوس مخطط العصور الثلاثة. ففي عصر الفوضى لا يمكن مد نطاق الإنسانية بعيدا، ومن ثم فإن الناس لا يستشعرون العاطفة إلا نحو أبنائهم، وفي عصر السلام الناشىء يمتد نطاق الإنسانية إلى النوع الذي ينتمي إليه المرء، وبالتالي يغدو الناس إنسانيين تجاه كل الناس. وفي عصر السلام االعظيم تشكل جميع الكائنات وحدة واحدة، ولذلك فإن الناس يستشعرون الحب نحو كل المخلوقات كذلك[3].

ويعد عصر السلام العظيم الملهم لتصور كانج العالم هو تجسيد لليوتوبيا، عالم يصفه بأنه عصر الوحدة العظيمة. هنا سيتم التغلب على الانقسامات بين طبقات الشعب، وبين الأمم، وبين الأعراق، وبين الجنسين، بحيث إن كل البشر سيعايشون الوحدة التي تستشعرها العائلة الواحدة. ويقوم كانج

باستلهام الفكر البوذي، والتاوي والغربي، وكذلك الكونفوشي لصياغة التصور اليوتوبي الأكثر امتلاء الذي قدر لمؤلف صيني أن يبدعه، وقد نظر إلى هذا التطور على أنه بالغ التطرف بحيث إنه لم يتم نشره إلا في عام 1936، أي بعد ثمانية أعوام من موت كانج، بل إن ماوتسي ـ تونج قد وجد هذا التصور للشيوعية الديمقراطية جذابا، على الرغم من أنه انتقد كانج لإخفاقه في إدراك نوعية النضال الثوري الذي تمس الحاجة إليه لتحقيق هذا المجتمع بالفعل(4).

2 ـ تشانج تونج ـ سون Chang Tung -Sun

أصبحت الفلسفة الغربية ذائعة للغاية في الصين في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، وتمت دعوة فلاسفة مشهورين، مثل «جون ديوي»، و«برتراند راسل»، لإلقاء المحاضرات، وأصبح آخرون، مثل «برجسون» و«وايتهيد» محط اهتمام الصحف والأندية. وترجمت معظم أعمال الفلاسفة الكلاسيكيين والمحدثين إلى اللغة الصينية، وغدت موضوعا لدراسة مكثفة. وبدا في العشرينيات والثلاثينيات أن أقسام الفلسفة في الجامعات الصينية يحتمل أن تصبح بمنزلة مكاتب فرعية لأقسام الفلسفة الكبيرة في أوروبا وأمريكا. وعلى الرغم من أن ذلك لم يحدث قط ـ وذلك في المقام الأول، بسبب الانتعاش المتزامن للفكر التقليدي في مختلف الأشكال التأملية والقائمة على النقد الذاتي من ناحية، وتأثير الفكر الماركسي من ناحية أخرى ـ فإن هذه الموجة من الاهتمام بالغرب كان له تأثير طويل المدى على تطور الصين الحديثة.

وقد كان تشانج تونج ـ سون (1886 ـ 1962) وهو فيلسوف علم نفسه بنفسه، إلى حد كبير، من أقوى مفسري الفكر الغربي تأثيرا، ويقول وينج ـ تسيت تشان عنه إن الفيلسوف لذي قام باستيعاب معظم الفكر الغربي وإرساء المذهب الفلسفي الأكثر شمولا والأفضل تنسيقا، وحظي بالنفوذ الأقوى بين الفلاسفة الصينيين الذين اتجهوا إلى الغرب ـ هو بلا منازع تشانج تونج ـ سون»(5).

وكان تأثير تشونج يرجع في أحد جوانبه إلى قراءته الواسعة النطاق، وفهمه العميق للفلاسفة الغربيين، وقد ترجم العديد من النصوص الغربية

إلى اللغة الصينية، بما في ذلك أعمال أفلاطون، وكانط، وبرجسون. وعلى الرغم من أن نظريته في المعرفة تقوم إلى حد كبير على أساس كانط، فإنها تعكس كذلك تأثير «راسل» و«ديوي»، و«سي. آي. لويس». أما ماهو أكثر أهمية من ذلك فيتمثل في أن فلسفته تمضي إلى مايتجاوز ثنائيات الفكر الغربي الحديث، وتشدد على وحدة المعرفة، والفعل، ووحدة الجوهر والدالة Function. وقد مكنه هذا من التغلب على المشكلات الكانتية النابعة من التعارض بين المعرفة والإرادة والهيكل الذي لا سبيل لمعرفته للأشياء في ذواتها، وهيكل العملية المفروض. وتوضح كتبه العديدة تفاصيل خلاصته الفريدة التي تجمع الأفكار الحديثة والتقليدية التي تدور حول طبيعة العقل البشري، والعمليات الاجتماعية التي ضمها مع فهمه للمنطق والإبستمولوجي الحديثين.

وعلى الرغم من أن اهتمام تشانج المبكر كان منصبا في المقام الأول على الميتافيزيقا ونظرية المعرفة، فإنه مع وصوله إلى مرحلة النضج، أصبح أكثر اهتماما بالمجتمع والثقافة. وأدى الجمع بين هذه الاهتمامات إلى وضع نظرية في المعرفة تؤكد دور المصالح، والمشاعر الاجتماعية، في عملية المعرفة. وهذا بدوره جعله أقرب إلى الفلسفة الماركسية، التي كان يعارضها بقوة في منتصف الثلاثينيات، بل إن تأكيده المفاهيم بوصفها نتاجا للعمليات الاجتماعية قد أفضى به إلى إدراك ضرورة قيام ثورة اجتماعية شاملة فيالصين، وهذا بدوره قاده إلى المزيد من التحول باتجاه اليسار، وذلك مع انضمامه أولا إلى الحزب التقدمي ثم إلى حزب الدولة الاشتراكي، وبعد الحرب إلى العصبة الديمقراطية. وفي عام 1949 أصبح عضوا في اللجنة المركزية لحكومة الشعب.

وعند تشانج فإن الناس يؤمنون بصدق فكرة ما عندما تلبي احتياجات اجتماعية أساسية، وهو يشير إلى أن الناس قد قبلوا حقيقة وجود الإله لقرون طويلة، لأن الإيمان بذلك منحهم شعورا بالوحدة الاجتماعية، وقهر قوى التشظي الكامنة في علاقاتهم الاجتماعية المتعينة. وكما يقول في كتابه الصادر عام 1946 تحت عنوان «المعرفة والثقافة» إنه «عندما يحتاج المجتمع إلى قوة جاذبة نحو المركز تفوق القوة الطاردة المركزية، فلابد من نشوء نظرية أو فكرة للربط بين الناس بحيث يشعرون في قرارة أذهانهم

بأنها الحقيقة[6]...». ومن ناحية أحرى فعندما يشعر الناس بالحاجة إلى التغيير أو الثورة، على نحو يفوق حاجتهم إلى الوحدة والتماسك، فإنهم سيؤكدون حقيقة الحرية أو الفردية أو الطبيعية الطبقية للمجتمع، وهي أفكار تعكس بصورة كامنة الصراع الاجتماعي. وهكذا فإنه بحسب مايقول تشانج لا تعكس الحقائق الأكثر عمقا والتي يقبلها الناس الطبيعة الفيريقية أو الميتافيزيقية للواقع، وإنما تعكس احتياجاتهم الملموسة بأعظم قدر من القوة، وهكذا نراه يقول:

«إن ما كنا نتحدث عنه لا يعني المجتمع باعتباره كذلك، وإنما هو يستهدف إظهار كيف أن الظروف الاجتماعية تنعكس في الأفكار، لكي يدرك القراء أنه بينما تبدو الأفكار ظاهريا مستقلة وتمثل قوانين المنطق أو بنية الكون التي نتحدث عنها، فإنها في حقيقة الأمر تحكمها الاحتياجات الاجتماعية سرا...[7]».

3 ـ شونج شيه ـ لي Hsiung Shih-Li

يعكس شونج شيه ـ لي Hsiung Shih - Li (1885 ـ 1968) الجهود الصيني الذي بذل للوصول إلى أساس للتحديث في الفكرالتقليدي. وربما أمكن وصف فلسفته على نحو يعكس توسعا في المعنى بأنها كونفوشية جديدة، وتفسير إبداعي للجناح المثالي في الفكر الكونفوشي الجديد، ومقاربة في الروح إلى حد بعيد لوانج يانج ـ مينج، لكنه تعتمد إلى حد كبير على «كتاب التغيرات» وعلى مدرسة الوعي وحدة البوذية. ويميل المفكرون المحدثون إلى النظر إليه باعتباره المفكر الكونفوشي الجديد الأكثر أصالة في العصور الحديثة، وكان لأعماله تأثير كبير في الدراسات الحديثة في الفكر التقليدي.

وقد بدأ «شون»، شأن معظم المثقفين الشبان الصينيين في نهاية القرن الماضي وبدايةالقرن العشرين ، دراساته باهتمام قوي بالعلوم الغربية وبالسياسة، وسعى للوصول إلى طريقة تكفل تحديث الصين بأسرع مايمكن. ولعدد من الأسباب، من بينها اقتناعه بأن الصين الجديدة لابد لها من أن تقوم على أساس الثقافة التقليدية إذا ما أريد لها الصمود، سرعان ماتحول اهتمامه إلى دراسات أكثر تقليدية. وقد كان مهتما ابتداء بالبوذية ودرس فلسفة الوعي وحده، وتتبعها إلى جذورها الهندية، وقد وجد بالفعل ثنائيات

كامنة في المدارس البوذية الهنديةغير متجانسة مع شعوره بوحدة الإنسانية والطبيعة. وقد أصبح «كتاب التغييرات» الذي لا يؤكد فقط وحدة الوجود العميقة، وإنما كذلك على الطبيعة التطورية للواقع يشكل بؤرة دراسته.

وفي وقت لاحق، وبينما تحول انتباهه إلى فلسفة «الجين» الإنسانية عند وانج يانج ـ مينج، وجد أن مفهوم «العقل الأصلي» أو «طبيعة بوذا الكامنة في كل الأشياء في البوذية»، قد قدمت أساسا ميتافيزيقيا وطيدا للطبيعة الإنسانية الشاملة التي شدد عليها وانج. وقد مكنه تأكيد التحول الأزلي والدائب الذي تم التشديد عليه في «كتاب التغييرات» من أن ينظر إلى الطبيعة البشرية من منظور التطور، وليس من منظور الجوهر، الأمر الذي قدم أساسا لجدل التغير أفضى إلى المزيد والمزيد من الكمال والتناسق. وبهذه الطريقة كان شونج قادرا على وضع أساس فلسفي للصين الحديثة التقدمية، يقوم على الفكر التقليدي الذي كان بمقدوره أن يقدمه كبديل للفكر الماركسي ـ اللينيني الذي أكده ماوتسي تونج.

وكأستاذ للفلسفة في جامعة بكين صاغ شونج أولا الفلسفة التي تم تداولها سرا عام 1932، ثم نشرت عام 1944 تحت عنوان «المذهب الجديد للوعي وحده»، وقام في هذا العمل بتطوير ثلاث أفكار محورية ومترابطة.

أولا: أن طبيعة الوجود ذاتها التي يدعوها شونج «الجوهر الأصلي» هي طبيعة التغير الدائب والإنتاج الذي لا يتوقف وإعادة الإنتاج المستمرة تميز الواقع في جوهره ذاته.

ثانيا: أن التغير الديناميكي يتاح من خلال مايسميه بـ «انفتاح» و«انغلاق» الواقع الأساسي الدائب التغير. و«الانفتاح» هو ميل الوقع للإبقاء على ذاته والحفاظ عليها، وهذا الميل يمكن ملاحظته من جهود الناس لكي يكونوا سادة أنفسهم ومتحررين من السيطرة الخارجية. و«الانغلاق» هو الميل إلى الاندماج والتجلي الذي يوجد في أشياء محددة.

ثالثا: أن الواقع الأساسي وتجلياته، الجوهر والوظيفة، لا انفصال بينهما في حقيقة الأمر، فهما في نهاية المطاف جانبا مختلفان من التطور ذاته، مع رؤية الانغلاق والانفتاح كمرحلتين مختلفتين في التطور نفسه.

ويقول شونج، فيما يتعلق بالفكرة: «وهكذا فإذا قلنا إن الجوهر الأصلي هو ذلك الذي يمكنه أن يتحول، أو إذا سميناه بالتحول الدائب، فإن علينا

أن ندرك أن التحول الدائب لا شكل له، وهو مراوغ في حركته، وهذه الحركة مستمرة بلا توقف»[8]. وهو هنا يهتم بإيضاح أن الواقع المطلق، أو الجوهر الأصلي، ليس شيئا محددا، وإنما هو المتأصل الديناميكي الداخلي في ل الأشياء، والذي بفضله تتغير كل االأشياء . وهو يؤكد هذا مجددا عندما يقول: «إن علينا أن ندرك أن الجوهر الأصلي ليس له شكل عصوي، وليس له طابع ولا يعترضه شيء على الصعيد الفيزيقي، وهو مطلق، كلي، نقي، قوي، ومترع بالحيوية»[9].

وفي إيضاحه لمفهوم الانغلاق، نجد أن ميل التغير إلى توجيه نفسه نحو إنتاج أو إحداث شيء جديد، يدعم البدايات ويدمجها في متكامل للوجود. ويواصل شونج قائلا:

«غير أن الجوهر الأصلي وهو يعمل ليصبح العديد من التجليات، فإنه لا مندوحة عن أن يكن هناك ما ندعوه بالانغلاق. وهذا الانغلاق له ميل إلى أن يصبح أشكالا فيزيقية ومادة متعينة، وبتعبير آخر فإنه من خلال عمليات الانغلاق تحرز الأشياء المتعينة المفردة شكلها الفيريقي. وكتحول دائب يظهر نفسه كميل إلى الانغلاق، فإنه يتعين عليه تقريبا أن يتجسد كما لو لم يكن بسبيله إلى الحفاظ على طبيعته الخاصة»[10].

غير أن الانغلاق جانب واحد من عملية تحول أوسع نطاقا، وعندما تنفصل هذه العملية الواحدة تحليليا، فإن القوة القائمة بعملية الغلق يمكن رؤيتها بوضوح أكبر. ولكن هذا التحليل يكشف كذلك عن نوع معارض من القوة، يعمل على انفتاح الواقع على طبيعته الأساسية. وهكذا يمضي شونج ليقول:

«غير أنه مع بروز الميل إلى الانغلاق يظهر ميل آخر في الوقت نفسه. وهو يظهر مع التحول الدائب كأساس له، وهو ثابت ومكثف بذاته، ولن يغير نفسه إلى عملية انغلاق، أي أن هذا الميل يعمل وسط الانغلاق ولكنه سيد نفسه، وهكذا فإنه يظهر ثباته المطلق، ويدفع بعملية الانغلاق إلى أن تحذو حذو عملياته. وهذا الميل ـ القوي والمتدفق بالحيوية وغير المتجسد ـ يدعى بالانفتاح...»[11].

ويمثل الانفتاح والانغلاق، شأن «الين واليانج» في الفكر التقليدي، الوظيفة الديناميكية للواقع، القطبان النشطان للتحول الذي لا يتوقف، وهذا الميلان

يفسران الظهور إلى الوجود والاختفاء المتزامن معه إلى خارج الوجود الذي يميز حياة كل ماهو موجود. وعندما تتناغم الحياة مع النشاط المحول الخاص بالانفتاح والانغلاق فإنها تكون متكاملة وقوية، وإلا فإنها تتأثر وتضعف. وهكذا فإنه من الضروري للعثور على طريق التقدم الإنساني والاجتماعي فهم عمليات الانفتاح والانطلاق التي تسيطر على عمل الوجود بأسره.

وبعد الحرب وإنشاء جمهورية الصين الشعبية تقاعد شونج في شنغهاي، حيث واصل التفكير والكتابة قرابة عشرين عاما. وهنا قدم عمله الكونفوشي الجديد الأكثر وضوحا، والذي نشر في عام 1956 بعنوان «بحث في الكونفوشية» وكذلك «تطور فلسفة التغيير» الذي نشر عام 1961، وهو عمل ينظر إليه على أنه تجاوز كتاب «المذهب الجديد للوعي وحده».

ويؤكد شونج في كتابه «بحث في الكونفوشية» وحدة الجوهر والدالة أو الوظيفة function، موضحا أن الجوهر يعني ماهو هناك أصلا، الواقع المطلق، والوظيفة تعني العملية الشاملة لهذا الواقع المطلق، يمضي ليوضح كيف أنهما متحدان ومع ذلك فهما مختلفان. وهو يقدم قياس مماثلة(*) خاص بالماء والأمواج، فهما يشكلان المحيط، مشيرا إلى أن الماء واحد، لكن الأمواج كثيرة. والأمواج، التي يمكن وضعها موضع المقارنة مع وظيفة الماء، يمكن تمييزها إحداها عن الأخرى وعن سكون المحيط الأكثر عمقا، ومع ذلك فإن هذا كله ليس إلا ماء، وهو الجوهر الأصلي، وهو يقول في معرض تطبيق هذا القياس.

«ونحن نقول، إذن، إن العملية الشاملة للجوهر الأصلي هي وظيفته العظيمة، ويقصد بالوظيفة وضع الجوهر موضع التوظيف، ويقصد بالجوهر الطابع الحقيقي للتوظيف، ومن هنا فإن الجوهر والتوظيف هما شيء واحد بصورة أساسية. غير أنه على الرغم م أنهما واحد، فإنهما في التحليل النهائي لا يمكن إلا أن يكونا مختلفين، ذلك أنه في العملية الشاملة، هناك أشكال فيزيقية يمكن أن يسبر غورها، بينما الجوهر الأصلي للعملية الشاملة ليس لك شكل فيزيقي، وهو الأكثر اختفاء ومراوغة، وتصعب معرفته»[12].

ويقوم شونج في الجزء الثاني من هذا العمل ببناء حوار ليوضح موقفه فيما يتعلق بوحدة الجوهر والوظيفة. وفيه يوافق السائل على أن التعاليم

(*) قياس المماثلة Amalagy يعني إلحاق جزئي بجزئي آخر في حكم لمعنى مشترك بينهما، كالقول بأن النبيذ مثل الخمر فهو حرام. ومنه القياس الفقهي. (المراجع)

المحورية في «كتاب التغييرات» هي أن الجوهر هو في الوقت نفسه وظيفة، والوظيفة هي جوهر في الوقت نفسه، ويمضي ليسأل: هل يعني ذلك أن «الأشياء العشرة آلاف» (كل الموجودات المتعينة) هي توظيف للجوهر الأصلي أم أنه يعني أنها نتاجات لهذا التوظيف؟ ويرد شونج بقوله: «... إن الأشياء العشرة آلاف والتوظيف العظيم لا سبيل إلى الفصل بينها» ويمضي قائلا إنه إذا كان الإنتاج يعني قدوم شيء جديد ومختلف إلى الوجود، (على نحو مايحدث عندما تنجب الأم ابنا) فإن الأشياء العشرة آلاف لا يمكن الاعتقاد بأنها نتاجات، لأنها ليست منفصلة عن التوظيف العظيم للجوهر الأصلي. وإذ يشدد على أن الأشياء والوظيفة ليست مختلفة في نهاية المطاف يواصل القول: «وبتعبير مختلف فإن الطبيعة الذاتية المتعينة للأشياء العشرة آلاف تتمثل في التوظيف العظيم، الذي يعمل بلا توقف وبطريقة نشطة وممتلئة للغاية بالحيوية. هل يمكن أن يقال إنها والتوظيف العظيم شيئان؟»[13].

ثم يعرض السائل بقوله إن شونج، بهذا المذهب، استبعد تميز الأشياء المتعينة ووضوحها، ويقول: «إذا كانت الأشياء العشرة آلاف والتوظيف العظيم شيئا واحدا، فإن الأشياء العشرة آلاف تفقد ذواتها. فلم يكن الأمر كذلك؟ إن السبب هو أنه إذا كانت الأشياء العشرة آلاف لا تعدو أن تكون آثارا لتحولات فكيف يمكن أن تمتلك، بوضوح، ذوات مستقلة»[14].

ويرد شونج بقوة، مؤكدا أن العمليات المتواصلة للتغير التي نسميها بالأشياء العشرة آلاف ليست خارجة أو منفصلة عن التوظيف العظيم للجوهر الأصلي وإنما هي مشكلة للتوظيف الشامل للجوهر، أي أن التوظيف العظيم ليس شيئا يضاف إلى توظيف أشياد متعينة، وهو يقول، عائدا من جديد إلى قياس المماثلة الخاص بأمواج المحيط ومياهه:

«إن الأمواج الكثيرة هي أيضا آثار وأشكال. هل تعتقد أن الماء خارج الأمواج أوخذ على سبيل المثال سيلا يندفع في عنف، ترتطم خلاله آلاف وآلاف من القطرات المزبدة صعودا وهبوطا. إن هذه القطرات المزيد هي أيضا آثار وأشكال. هل تعتقد أنها خارج السيل؟ فكر في الأمر لطفا! إن الأشياء العشرة آلاف تظهر نفسها، وتبدو موضوعات مفردة، ولكن طبيعتها الذاتية تتمثل حقا في التوظيف العظيم المنطلق دونما توقف»[15].

وإذ يقوم «شونج» بتطبيق هذه النظرية في التغيير، التي تشدد على

تطابق الجوهر والتوظيف، وعلى الشؤون الإنسانية والاجتماعية، فإنه يدعو إلى مجتمع منظم على أساس الجماعات المحلية، ويذهب إلى القول إن نتيجة تطبيق التأكيد الكونفوشي عل تطوير «الحكمة في الداخل والنبل في الخارج» هي قهر التمحور حول الذات الذي يجعل الأفراد والجماعات في تضارب أحدهم مع الآخر، ورقرار معالجة الكل على قدم المساواة، وباستخدام إنسانية المرء المتطورة كدليل له. والمبدأ الكونفوشي القائل: «عامل كل الآباء كما تعامل أباك، وعامل كل الأبناء كما تعامل ابنك». إذا وضع موضع التطبيق فإن من شأنه أن يمحو وجود طبقات حاكمة وأخرى مستعبدة، ويحل محلها نزعة جماعية محلية تقوم على أساس إنساني. غير أنه بسبب إصرار شونج على المبدأ (لي) فإن الجدل الذي يشكل أساس هذه النزعة الجماعية المحلية مختلف عن الجدل المادي الماركسي، ذلك أن فلسفة شونج الاجتماعية، بشأن فلسفة كونفوشيوس ووانج يانج ـ مينج تضرب جذورها بثبات في الإنسانية (الجين). والمفتاح المطلق للتقدم الاجتماعي، والنمو الإنساني، ليس التحول الاقتصادي، وإنما التطور الأخلاقي. فبالتطوير لإنسانية المرء الداخلية وتعبيرها الخارجي يمكن فقط للتحول الاقتصادي والسياسي الفعال أن يحدث.

4 ـ فونج يو ـ لان Fung Yu - Lan

فونج يو ـ لان Fung Yu - Lan معروف بصورة جيدة في الغرب بسبب عمله الكلاسيكي الذي يقع في مجلدين بعنوان «تاريخ الفلسفة الصينية» و«روح الفلسفة الصينية». وهو شخصية دولية، تخرج في جامعتي بكين وكولومبيا، وقام بالتدريس في جامعتي هاواي وبنسلفانيا. وبعد إنشاء جمهورية الصين الشعبية شارك بحماس، باعتباره أستاذا في جامعة بكين، في الجهود الماوية للإصلاح السياسي والأيديولوجي، وانغمس في النقد الذاتي لانتزاع أفكاره البرجوازية من جذورها وضرب مثال جيد للمثقفين الصينيين الآخرين، وبالفعل أصبح مؤيدا متوهج الحماس لفكر ماوتسي ـ تونج، والناقد الصيني الرئيسي لكونفوشيوس خلال الحملة المناهضة لكونفوشيوس في أوائل السبعينيات. وفي الوقت نفسه كان مستشارا ثقافيا لزوجة ماو، المعروفة باسم «شيانج شينج» وأصدقائها، وهي المجموعة التي

عرفت في وقت لاحق باسم «عصابة الأربعة». وبعد وقت قصير من موت ماو عام 1976 سقطت شيانج ومجموعتها من السلطة، وجللوا بالخزي والعار، اللذين كانا كذلك من نصيب «فونج»، الأمر الذي جعل الإذلال خاتمة لمسيرة فلسفية متألقة.

ويمكن تتبع تطور فونج الفلسفي عبر مجموعة من المراحل، تشكل معالم رحلته من الفكر التقليدي إلى الفكر الماوي المتطرف. وخلال المرحلة الأولى، التي انتهت بعودته إلى الصين بعد حصوله على درجة الدكتوراه من جامعة كولومبيا في عام 1923، كان فونج متعاطفا مع الفلسفة الكونفوشية التقليدية، وانهمك في دراسات جادة للنزعة البراجماتية في إطار جهد للوصول إلى صياغة فلسفية حديثة للاستبصارات التراث الكونفوشي وحكمته.

ونجد ثمار هذه المرحلة الأولى في كتاباته المبكرة التي تشكل المرحلة الثانية، فهو هنا حاول تأمل الخلاف بين من أرادوا رفض التراث لحساب العلم الحديث، ومن ذهبوا إلى القول إن الأساس الميتافيزيقي التقليدي أمر مطلوب لتبني العلم والتكنولوجيا الغربيين. وكان منهاج «فونج» هو تطبيق الفلسفة البراجماتية التي درسها في جامعة كولومبيا على هذه القضية مع الذهاب إلى القول إن كلا من الحقيقة العلمية والأخلاق الإنسانية مستمدان في الفعل ويختبران من خلاله. وكتابه «فلسفة الحياة» هو تعبير عن هذه المرحلة الثانية من تطوره، حيث راح يطور متطورا مقارنا شرقيا ـ غربيا للفلسفة.

وتحول فونج في مرحلته الثالثة باهتمامه إلى دراسة شاملة للفلسفة الصينية، فقدم مجلديه اللذين حظيا بصدى واسع النطاق بعنوان «تاريخ الفلسفة الصينية». وبينما يعد هذا العمل تفسيرا تقليديا، بصفة أساسية، للفلسفة الصينية، فإنه عمل حديث من حيث إنه يحاول رصد المؤشرات الاجتماعية على تطور الأفكار الميتافيزيقية. وعلى الرغم من أن فونج قدر له، في وقت لاحق، أن يرفض هذا العمل لأنه لا يعكس بصورة ملائمة تأثير الظروف المادية على الفكر التقليدي، فإنه عمل من أعمال الثقافة الوظيفة يواصل تأثيره في الباحثين.

أما المرحلة الرابعة من تطور فونج فيمثلها مذهب فلسفي شديد الأصالة، طرح عبر سلسلة من ستة كتب، يعد كتاب «الفلسفة العقلانية الجديدة» هو

العمل المحوري فيها. وهذا المذهب هو العمل الفلسفي الأكثر أصالة، والأكثر إثارة للنقاش في هذا القرن فيما يقول برونسو وينج ـ تسيت تشان[16].

ويقوم فونج، متخذا فلسفة الأخوين تشينج وتشوهسي كأساس له، بإعادة بناء الفلسفة الكونفوشية الجديدة بطريقة أساسية وشاملة. وإذا كان يميز بشدة بين الفلسفة والعلم، فإنه يفسر المفاهيم الفلسفية باعتبارها منطقية أو شكلية بصورة خالصة، فإنه يفسر المفاهيم الفلسفية باعتبارها منطقية أو شكلية بصورة خالصة، وليس لها مضمون محدد ولا وجود مادي، وبالمقابل فإن العلم يتناول الوجود الفعلى، ويدرس البنى المتجسدة في المادة. ولأن هناك أشياء فإن هناك كلا من المبادى* أو بالطبيعة المنطقية للأشياء، والعلم معني بالمادة، أو بالوجود المادي الفعلى للأشياء، وبهذه الطريقة فإن الفلسفة تقدم الأساس للعلم، ولكن العلم مطلوب لتقدم المعرفة بالعلم الفعلى الوقعي.

ويدخل فونج فكرة «التاو» لكي يفسر الحركة التي من خلالها يتفاعل المبدأ والقوة المادية ولما كان «التاو» والطريق الديناميكي لكل الأشياء فإنه لا يعدو أن يكون التطور الذي من خلاله يتجسد المبدأ في الأشياء الفعلية من خلال تفاعله مع القوة المادية. ويستخدم فونج هذا المفهوم لتفسير الكون باعتباره تطورا وتغيرا لا يتوقف وتجددا متواصلا. وإذ يستلهم فونج «كتاب التغييرات» والفلسفة التطورية الحديثة فإنه ينظر إلى الصيرورة، لا الوجود باعتبارها الطبيعة الأساسية للواقع.

ولكن فونج لا يتجاهل الوجود، وهو إذ يدرك أن الحركة التي لا تتوقف لـ «التاو» هي المسؤولة عن الإنتاج وإعادة الإنتاج المتواصلين للأشياء، فإنه يوظف مفهوم «الكل العظيم» للإشارة إلى شمول الأشياء، ولكن هذا الشمول ليس ساكنا، وليس مجرد تعدد، وإنما هو إعادة تفسير ديناميكي للأشياء بعضها في البعض الآخر، تتحد فيه كل الأشياء. وهنا يدرج فونج رؤية بوذية نافذة قوامها أنه بسبب الاعتماد المتبادل بين كل الأشياء، فإن الكون بأسره ماثل في كل شيء متعين، وما من شيء متعين يوجد إلا في إطار علاقة تربطه بكل شيء آخر. ولكي يفسر العلاقة بين التاو والكل العظيم يتساءل فونج: «لماذا يكون لدينا التاو إلى جوار الكل العظيم أو الكون؟ إن ردنا هو أننا عندما نتحدث عن الكل العظيم أو الكون فإننا نتكلم من منظور

سكون الأشياء جميعا، بينما عندما نتحدث عن التاو فإننا نتكلم من منظور نشا كل الأشياء»[17].

ويقدم تداخل المبدأ والقوة المادية والهوية بين التاو والكل العظيم أساسا للهوية بين الحكمة في الداخل والنبل في الخارج الذي دعا إليه فونج في كتابه «روح الفلسفة الصينية». وهو هنا يؤكد أنه على وجه الدقة بسبب وجود المطلق (الكل العظيم) في الأشياء المتعينة والعمليات الفعلية للحياة اليومية، فإن هدف الحياة ينبغي أن يكون تحقيق الكمال في صميم الممارسة اليومية، فالكمال لا يمكن تحقيقه من خلال الانفصال أو التخلي عن عالم التجربة الفعلى، وإنما بالأحرى ينبغي تحويل هذا العالم، وهذه النفس من خلال الممارسة المنتظمة لأسمى مثال أعلى في صميم شؤون الحياة العادية.

ومع إنشاء جمهورية الصين الشعبية في 1948 دخل فونج المرحلة الخامسة من تطوره الفلسفي، وحول انتباهه إلى الدراسة الجادة للماركسية اللينينية، وفكر ماوتسي ـ تونج، وراح يبحث عن طريقة تقوم بها الفلسفة بمهمة تحويل المجتمع الصيني. وغدا هدفه هو تجاوز المثالية والأفكار المجردة المنتمية إلى أعماله السابقة لتحسين حياة الناس. وفي غمار القيام بذها التحول ميز «فونج» بين المعنى المجرد والمعنى المتعين للأفكار الفلسفية، وأكد على أهمية المتعين بالنسبة لتحسين حياة الناس، لكنه شدد كذلك على أنه دون إمعان للنظر في المعنى المجرد لا يمكن للمرء أن يرى الصورة كاملة.

وقد قال «فونج» في مؤتمر بارز للفلسفة في 1957:

«لقد أبديت في الماضي اهتماما، بصورة تامة، تقريبا، بالمعنى المجرد لبعض هذه المقدمات (الفلسفية). وهذا خطأ، بالطبع. وفي السنوات الأخيرة فحسب أبديت اهتماما بمعناها المتعين. ولكن معناها المجرد ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار كذلك، حيث إن إهماله يعني غياب الصورة الكاملة...»[18]. وفي وقت لاحق، أضاف فونج في إطار روح النقد الذاتي المتبادل التي سادت المؤتمر:

إن ما يتعين علينا مواصلته هو على نحو أساسي التفكير المادي في تاريخ الفلسفة الصينية، ذلك النوع من التفكير المكرس من أجل الشعب، التفكير العلمي والتقدمي. ولم آت على ذكر هذا بصفة خاصة لأنني اعتقدت

أنه أمر طبيعي، وذلك يوضح أنني اعتقدت بمواصلة أي شيء تجريدي، سواء أكان مثاليا أم ماديا»..

ومن الجلي أن هذا يوضح الجهد الذي بذله فونج لأضفاء الطابع الثوري على فكره، ومحاولته تغلب على ما أصبح ينظر إليه الآن على أنه أخطاء مثالثة في فكره السابق، وكان بمقدوره من خلال النقد الذاتي المتبادل أن يدرك أن مقولات الفكر الأقدم عهدا وعاداته لا تزال سائدة، وقد أفضى هذا به إلى أن يلحق عبارة «اعترافية» أخرى بملاحظاته السابقة: «إن ما قلته في مقالي ناقص وطرحي للمشكلة غير صحيح كذلك»[19].

وقد بدأ فونج، في إطار ممارسته للنقد الذاتي بإعادة كتابة مؤلفه «تاريخ الفلسفة الصينية» ولكن عندما بدأ الثورة الثقافية في عام 1966، أعلن أن المجلدين الأولين من كتابه «التاريخ الجديد للفلسفة الصينية» لا يزالان مكتوبين إلى حد كبير من منظور مثالي ومجرد، ولما كان قد أصبح ملتزما تماما الالتزام بالفكر الماركسي الماوي، فقد قرر إعادة كتابه «التاريخ» برمته من منظور ماوي ـ ماركسي، مستخدما أيديولوجية الثورة الثقافية كمرشد له، وهو مشروع مازال عاكفا على إنجازه حتى الآن.

5 ـ ماوتسي ـ توج Mao Tse Tung

ساد فكر ماوتسي ـ تونج (1894 ـ 1976) الفلسفة في الصين المعاصرة، وقد تأثر ماو إلى حد كبير بماركس ولينين، ولكن فلسفته غالبا ما تتفق مع مبادى* الفلسفات الصينية التقليدية ومواقفها. وبعد موته، وفيما تبنت الصين موقفا أكثر تصالحا تجاه كل من الغرب والفكر التقليدي، تعرضت الفلسفة الماوية لنقد مكثف، لكنها استمرت تستخدم كمرشد لتفسير إبداعي لتجربة تحقيق التناغم بين الفكر الماركسي والفكر التقليدي.

وربما كان أهم عمل فلسفي من أعمال ماو هو المحاضرة التي ألقاها في عام 1937 بعنوان «في الممارسة العملية». فقد أوضح في هذه المحاضرة العلاقة بين النظرية والممارسة، وبين كيف أن النظرية تضرب جذورها في الممارسة وتعود إلى الممارسة وصولا إلى تبريرها وتحققها. وقد نما هذا المنظور في تحديد العلاقية بين النظرية والممارسة انطلاقا من ممارسة ماو في التغلب على الخلافات بين الناس كقائد للقوات الثورية. إنها ليست

نظرية تمت صياغتها من أجل ذاتها، وإنما من أجل الهدف العملي المتمثل في إقرار التناسق العظيم ـ تلك اليوتوبيا الصينية القديمة قدم الدهر.

ومن المفيد، لإدراك الأهداف العملية التي تفترضها مسبقا نظرية ماو الخاصة بالعلاقة بين الممارسة والنظرية، أن نبحث الخطاب الذي ألقاه في الاحتفال بالذكرى الثامنة والعشرين لإنشاء الحزب الشيوعي الصيني، فقد حدد ماو في ذلك الخطاب أهداف الممارسات الشيوعية في الصين على النحو التالي: «عندما تختفي الطبقات، فإن كل أدوات الكفاح الطبقي ـ الأحزاب وآلية الدولة، ستفقد وظيفتها، ولا تعود ضرورية، وبالتالي فإنها ستذوى تدريجيا، وتنتهي مهمتها التاريخية، وستنتقل الإنسانية إلى مرحلة أرقي»[20]. وتكشف العبارة الأخيرة «ستنتقل الإنسانية إلى مرحلة أرقى» عن اهتمام ماو بالوضع الإنساني. وقد كان تحسين الوضع الإنساني، بالطبع، وعلى الدوام، الاعتبار الأكثر أهمية لدى الفلاسفة الصينيية، وكان الأمل الذي تطلع إليه الكونفوشيون، والكونفوشيون الجدد، هو أنه عندما يتم تحقيق انتشار «الجين» وسيادتها فإن التناسق العظيم سيتم تحقيقه. وكون «ماو» يرى أن هدف الممارسات الشيوعية هو تحقيق التناسق العظيم هو أمر واضح من ملاحظته أن وظيفة الحزب هي وظيفة «... العمل يجد لإيجاد الأوضاع التي فيها تتلاشى الطبقات وسلطة الدولة والأحزاب السياسية بصورة طبيعية للغاية، وتدخل الإنسانية رحاب التناسق العظيم»[21].

وقد اعتبر «ماو» أن من الضروري لتحقيق التناسق العظيم فهم الأوضاع التي تنظم نمو الإنسانية والعالم وتطورهما، بحيث إن عمليات النمو والتطور الطبيعية يمكن مساعدتها في الوصول إلى هدفها النهائي. وربما كان المبدأ الأكثر أهمية والذي يتعين فهمه في هذا الصدد هو أن «كل العمليات لها بداية ونهاية، كل العمليات تحول ذواتها إلى أضدادها. وثبات كل العمليات نسبي ولكن التبادلية التي تظهر في تحول عملية إلى أخرى هي تبادلية مطلقة»[22]. ولا شك في أن هذا المبدأ هو الخاصية المحورية في الجدل الماركسي، ولكنه يعيد كذلك طرح المبدأ التاوي القائل إن «العكس أو الانقلاب هو نهج التاو» وأن «لكل الأشياء أضدادها». إنها إعادة طرح للتفسير الكونفوشي لمصدر كل الأشياء وبنيتها وهو التفسير الذي يجد التعبير

الأولي عنه لدى شو تون ـ آي في مفهومه عن المطلق العظيم، الذي يولد كل الأشياء من خلال تفاعل الضدين ين ويانج. وماو يدرك تمام الإدراك أنه هنا مندرج في صميم التيار الرئيسي للفكر الصيني التقليدي، حيث إنه يلاحظ في الفقرة نفسها: «إننا نحن الصينيين غالبا ما نقول: الأشياء التي يضاد كل منها الآخر يكمل كل منها الآخر»[23].

ووفقا للعلاقة الجدلية بين المعرفة والعمل التي يقدمها ماو في محاضرته بعنوان «في الممارسة العملية» فإن المعرفة تبدأ بالممارسة، وتنتقل إلى مرحلة النظرية، وتكتمل في العمل. والنظرية تمثل استراحة منتصف الطريق الخاصة بالمعرفة. ولما كان «ماو» يأخذ جادا المبدأ القائل إن الجدل العظيم للطبيعة هي «انقلاب أو انعكاس الأضداد» واعتقد أن جدل أي شيء متعين. هو كذلك بحسب هذا المبدأ، فقد اهتم بالضدين: النظرية والممارسة. وقد كان مناط اهتمامه، بالطبع، هو بإضفاء الطابع الاشتراكي الديمقراطي الناجح على جمهورية الصين الشعبية. وهذه العملية، شأن أي عملية أخرى، تمضي وفقا لجدلها الداخلي، ومن أجل الممارسة الناجحة اهتم ماو بفهم العلاقة الجدلية بين الممارسة والنظرية لأن هذين هما الضدان الأوليان في البرنامج الشيوعي.

وقد كانت هذه المشكلة ـ أي العلاقة بين المعرفة والعمل، ذات أهمية كبيرة على الدوام بالنسبة للفلاسفة الصينيين. ويتفق الحل الذي طرحه «ماو» مع الحلول التقليدية، فهو يعتقد أن المعرفة والعمل يشكلان وحدة، وتقول نظريته الخاصة بالمعرفة إن «المعرفة الإنسانية لا يمكن أن تفصل بأدنى قدر عن الممارسة، وهي تفند كل النظريات الخاطئة التي تنكر أهمية الممارسة أو تفصل المعرفة عن الممارسة...»[24] ولا يتم التحقق من صحة المعرفة إلا عندما يتم تحقيق النتائج المنتظرة في إطار عملية الممارسة الاجتماعية. والمبدأ هو أنه «إذا كان الإنسان يرغب في إحراز النجاح في عمله، أي في تحقيق النتائج المنتظرة، فإن عليه أن يجعل أفكاره تتطابق قوانين العالم الموضوعي المحيط به، وإذا لم تتطابق فإنه سيفشل في الممارسة»[25].

وفي محاولة لإظهار صحة القول إن الممارسة الاجتماعية هي المعيار الوحيد للحقيقة، يذهب ماو إلى أن كل معرفة تكمن بداياتها في الممارسة،

في نشاط قوامه تغيير العالم». إذا أردت أن تعرف طعم ثمرة كمثرى، فإن عليك أن تغير الكمثرى بأكلها بنفسة»[26]. وهذه هي المرحلة الأولى في الحصول على المعرفة، وهي مرحلة الإدراك الحسي. وتتمثل الخطوة الثانية في «القيام بإعادة ترتيب أو إعادة بناء، وهذا ينتمي إلى مرحلة الفهم، والحكم، والاستدلال»[27]. والفهم والحكم والاستدلال تشكل معرفة عقلانية في مواجهة معرفة إدراكية فحسب، وهي باعتبارها كذلك تمهد للنظريات عن الأشياء التي تم إدراكها. ولكن تملك ناصية المعرفة لا يتوقف هنا، فكما أن المعرفة الإدراكية تفضي إلى المعرفة العقلانية وهي ناقصة من دونها، فكذلك تظل المعرفة العقلانية ناقصة إلى أن يتم وضعها موضع الممارسة. وكما يشير ماو فإن «ماتنظر إليه الفلسفة الماركسية على أنه المشكلة الأكثر أهمية لا يكمن في فهم قوانين العالم الموضوعي والتمكن من خلال ذلك من تفسيره، وإنما في تغيير العالم على نحو إيجابي من خلال تطبيق معرفة قوانينه الموضوعية»[28].

تظل المعرفة كلمات لا معنى لها، وأفكارا خاوية، إلى أن تتجسد في اتجربة. ولا تصبح المعرفة حقيقية إلا عندما يتم تغيير الشخص وتغيير الواقع الذي تتم مواجهته في النشاط العملي. من الممارسة تأتي النظرية، ومن النظرية تنطلق الممارسة. ولكن النظرية والممارسة ليستا شيئين مختلفين، وإنما هما الضدان الجدليان في عملية واحدة، هي الحياة في هذا العالم. وتقدم المعرفة يقترن جدليا بتقدم الممارسة. وليس بمقدور تطور الاشتراكية الديمقراطية في الصين أن يتجاهل أياً من النظرية أو الممارسة، وإنما لابد له من أن يجمعهما معا، إذا ما أريد للقضية أن تمضي قدما. وقد دعا ماو إلى أن « ... تطور الأشياء ينبغي النظر إليه باعتباره حركتها الذاتية الداخلية والضرورية، وأن الشيء في حركته والأشياء من حوله ينبغي النظر إليها على أنها متداخلة، ومتفاعلة، أحدها مع الآخر. والسبب الأساسي لنمو الأشياء لا يكمن خارجها وإنما داخلها، في تناقضاتها الداخلية»[29].

إن هذا القول يتشابه على نحو ملحوظ مع النظرية الكونفوشية الجديدة، القائلة إنه من خلال تفاعل مبدأي «لي» و«تشيه» المتضادين تتطور الأشياء المفردة وتنمو، والكون ككل هو تركيب ديناميكي كوني مؤلف من «لي» و«تشيه». والكون ككل - باعتباره المطلق - يؤدي وظيفته من خلال الضدين «ين» و«يانج».

الكون هو وحدة كل الأشياء، والبشر يشاركون في هذه الوحدة، وهذه الوحدة ينظر إليها على أنها ديناميكية وليست سكونية، حيث إنها في جوهرها تطور، وهذا التطور تشكله تطورات لأشياء متعينة. وهذا الفهم الميتافيزيقي للكون يصفه ماو على النحو التالي: «... في التطور المطلق والشامل الخاص بنمو الكون، يعد نمو كل تطور متعين نموا نسبيا، ومن هنا فإنه في المجرى الهائل للحقيقة المطلقة تعد معرفة الإنسان بالتطور المتعين في أي مرحلة بعينها معرفة حقيقية بصورة نسبية فحسب. وإجمالي الحقائق النسبية التي لا تحصى هو الحقيقة المطلقة»[30].

هكذا يبدو أن «ماو» في غمار الميتافيزيقيا والإبستمولوجي اللتين طرحهما قد مضى قدما بالموقف التقليدي الذي يرى في أشياء متعينة وحدة، والذي ينظر إلى المعرفة على أنها لا تنفصل عن الممارسة، ومن هنا فإن فلسفته تلقي بدورها بثقل التأكيد التقليدي على توحيد الإنسانية من خلال الحياة العملية التي تم تحسينها.

الهوامش:

1 ـ على نحو ما ترجمه وينج ـ تسيت تشان في «مرجع في الفلسفة الصينية» (برنستون: مطبعة جامعة برنستون ـ 1963) ص 726.

2 ـ المرجع السابق ص 735.

3 ـ المرجع السابق ص 734 ـ 735.

4 ـ انظر: «مختارات من أعمال ماوتسي ـ تونج» المجلد 5 (بكبت فورين لانجويج ـ 1977) ص 329 ـ 332.

5 ـ وينج ـ تسيت تشان «مرجع في الفلسفة الصينية» ص 744.

6 ـ المرجع السابق ص 749 ـ 750

7 ـ المرجع السابق ص 750.

8 ـ المرجع السابق ص 765.

9 ـ المرجع السابق ص 766.

10 ـ المرجع السابق،

11 ـ المرجع السابق.

12 ـ المرجع السابق ص 769.

13 ـ المرجع السابق ص 771.

14 ـ المرجع السابق.

15 ـ المرجع السابق ص 772.
16 ـ المرجع السابق ص 751.
17 ـ المرجع السابق ص 759.
18 ـ المرجع السابق ص 778.
19 ـ المرجع السابق ص 779.
20 ـ ماوتس ـ تونج: «مختارات من كتاباته»، تحرير وتقديم آن فريمانتل Ann Freemantle (نيويورك: المكتبة الأمريكية الجديدة ـ 1962) ص 184.
21 ـ المرجع السابق ص 185.
22 ـ المرجع السابق ص 237.
23 ـ المرجع السابق ص 238.
24 ـ المرجع السابق ص 203.
25 ـ المرجع السابق ص 201 ـ 202.
26 ـ المرجع السابق ص 205..
27 ـ المرجع السابق ص 207.
28 ـ المرجع السابق ص 209.
29 ـ المرجع السابق ص 216.
30 ـ المرجع السابق ص 212.

المؤلف في سطور:

«جون كولر»

رئيس قسم الفلسفة في معهد رنسلر بالولايات المتحدة الأمريكية. درس الفلسفة على يد أساطينها في الشرق والغرب، وفي مقدمتهم شري كرشنا سكسينا، وتشارلز مور، وكينيث أنادا. وقام بدوره بتدريسها، مع اهتمام خاص بفلسفات الشرق، لأجيال من الباحثين، على امتداد أكثر من ثلاثة عقود. طاف بكثير من بلدان الشرق، وخاصة شبه القارة الهندية،وألف العديد من الكتب، بينها إلى جوار الكتاب الماثل بين يدي القارىء كتابه الشهير «الطريقة الهندية» الذي يلقي عبر فصوله السبعة عشر ضوءا فريدا على الخصائص الأساسية للفكر الفلسفي والديني الهندي، ويتابع التطورات التاريخية التي خاضها هذا الفكر عبر مسيرته، منذ عهود الفيدا حتى اليوم.

المترجم في سطور:

كامل يوسف حسين

* ماجستير في العلوم السياسية من جامعة االقاهرة 1979.

* ترجم أربعين كتابا، أبرزها: «الاغتراب» 1980 ـ «الحب والقوة والعدالة» 1981 ـ «الشجاعة من الوجود» 1981 ـ «برتولد بريشت: النظرية السياسية والممارسة الأدبية» 1986 ـ «النقاب» 1987 ـ «رباعية بحر الخصب» (1990 ـ 1993) ـ «ثلاثية نيويورك» 1993 ـ «التراجيديا والفلسفة» 1993. وفي هذه السلسلة



الزلازل

حقيقتها وآثارها

تأليف: د. شاهر جمال أغا

«الموت في الفكر الغربي» العدد 76، أبريل 1984.

* عمل في الصحافة، ويعمل حاليا بجريدة «البيان» بدولة الإمارات العربيةالمتحدة.

المراجع في سطور:

د. إمام عبدالفتاح إمام

* رئيس قسم الفلسفة بجامعة الكويت منذ عام 1992.
* ولد بمحافظة الشرقية بمصر
* نال درجة الدكتوراه سنة 1972.
* له عدد من المؤلفات منها: المنهج الجدلي عند هيجل 1969 ـ كيركجور جـ1، جـ2 (1982 ـ 1986) ـ توماس هوبز (1985) ودراسات هيجلية (1981). والمترجمة منها: فلسفة هيجل (1980) محاضرات في فلسفة التاريخ (1980 ـ 1984) وأصول فلسفة الحق (1982) وفي السلسلة ترجم «الوجودية» ـ عدد 58 أكتوبر 1982 ـ ومراجعة «الموت في الفكر الغربي» عدد 76 أبريل 1984. وترجمة المعتقدات الدينية لدى الشعوب عدد 173 مايو 1993.

هذا الكتاب

سبق أن أصدرت هذه السلسلة كتابا بعنوان «المعتقدات الدينية لدى الشعوب» ـ العدد 173 ـ الذي تضمن فصولا عن ديانة الشرق القديم. وكتابنا الحالي تكملة أساسية، بل ضرورية للكتاب السابق، لأنه لا يتحدث عن «الديانات» بل «الفلسفات الشرقية». فها هنا نجد المؤلف «جون كولر» يتحدث عن فهم الشرقيين لـ «الوجود»، و«العدم» و«الصيرورة»، و«طبيعة الذات» و«النفس»، و«الواقع»، وعن «المنطق» و«نظرية المعرفة»، وعن «الفلسفة والمجتمع»، وعن «النفس والعالم»، وعن «التغير والمعرفة».. إلخ. باختصار عن ميتافيزيقا الفكر الشرقي القديم! ومن الطريف أننا سنكتشف في النهاية أن بعض المدارس الفلسفية في الصين، وقد سبقت الفكر الجدلي الهيجلي عندما أعلنت، صراحة، أن لا شيء يستقر على حال، وأن الأمور المادية والروحية معا لابد أن تنتقل إلى أضدادها. كما أننا سنجد كذلك مدارس مثالية، ومدارس مادية ومدارس تعددية، وواحدية، ومدارس للشك الفلسفي تذهب إلى أننا يستحيل أن نعرف شيئا على سبيل اليقين! مما يؤكد لك أن الفلسفة بدأت في الشرق القديم، وليس عند اليونان على نحو ما هو شائع!